

**Presença histórica “portuguesa” em Larantuka (séculos XVI e XVII) e suas
implicações na contemporaneidade**

Maria Alice Marques Viola

Tese de Doutoramento em Antropologia

Agosto de 2013

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau
de Doutor em Antropologia,
realizada sob a orientação científica de
Doutora Maria Carneira da Silva

À memória de Jill Dias,

*que a tantos de nós acolheu e guiou
com o seu sorriso luminoso e a sua mente brilhante*

Agradecimentos

Trabalhos como este, que trilham caminhos tão longos e atribulados, são sempre o resultado de muitos e muitos contributos. Gostaria de recordar alguns.

Começando pelo princípio, o antropólogo Douglas Lewis e o sócio-linguista Alan Baxter que semearam em mim a ideia e o rascunho germinal do projecto. A antropóloga Maria Olímpia Lameiras-Campangolo que, tendo guiado cientificamente as minhas pesquisas anteriores sobre os timorenses refugiados em Portugal, apoiou essa ideia inicial e a sua elaboração. O Dr. Armando Marques Guedes que, com o seminário de mestrado sobre racionalidades e ideologias da Ásia do Sudeste, lançou as fundações do que viria a constituir a arquitectura teórica que enquadrou o tema.

A Professora Jill Dias por, literalmente, ter insuflado ao projecto o sopro vital. Todos os que com ela conviveram sabem bem que para Jill a orientação de um trabalho de investigação não se resumia nunca a um exercício meramente técnico-científico. Era sempre muito mais do que isso. Era uma dádiva de si. Do seu saber, da sua influência académica, da sua energia e sentido de humor contangiantes, do seu empenho e determinação em reunir condições para a optimização dos projectos, da sua curiosidade científica. E sempre com o charme elegante e sóbrio que todos lhe conheciam. Sempre com aquela “sensibilidade cintilante”, como escreveu Maria Cardeira da Silva num texto belíssimo em sua homenagem (2010: 29-34). Foi o seu estímulo e a convicção inabalável na pertinência do projecto que sustentaram os trabalhos desta pesquisa até ao final. Primeiro durante a sua presença, depois, quando nos deixou assim sem avisar e tão antes do tempo, pelo exemplo e memória desse entusiasmo e espírito inquebrantável.

A Fundação Oriente e a Fundação para a Ciência e Tecnologia que, em períodos consecutivos, suportaram financeiramente as diversas fases e actividades de recolha de dados (em arquivos e no terreno) e de aprendizagem da língua neerlandesa.

Os funcionários do Arquivo Histórico Ultramarino, que pacientemente esclareceram as minhas dúvidas de noviça na procura e interpretação de manuscritos setecentistas, onde as palavras se pegam umas às outras num *continuum* indecifrável.

O antropólogo Philip Havik, então investigador do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de investigação Científica tropical, por cujo intermédio me foi possível dispor de um gabinete de trabalho no edifício do CNWS, na Universidade de Leiden durante grande parte da recolha de documentação.

A linguista Betty Littamahuputy também ligada àquela universidade. Graças à sua extensa *network* foi-me possível beneficiar, em dois períodos sucessivos, de excelentes acomodações numa residência académica o que facilitou em muito o meu trabalho. Mais tarde foi também ela quem me apresentou a etnomusicóloga Paula Bos, uma doutoranda que elegera como eu Larantuka como campo de estudo. Durante uma das minhas estadias em Leiden para prosseguimento das pesquisas bibliográficas e arquivística Paula Bos acolheu-me generosamente em sua casa. Partilhámos informações, construámos bases de dados comuns, trocámos impressões sobre os respectivos temas e questões. Poucos anos depois voltaria a ser sua hóspede, dessa feita numa casa que alugara para um semestre de trabalho de campo em Larantuka.

Margaretha Dirkzwager, antropóloga holandesa, especializada num dos grupos etnolinguísticos da zona centro de Flores e que exercia funções de directora da biblioteca da missão da igreja protestante holandesa (Instituto Hendrik Kraemer), em Leiden. O seu contributo foi triplamente decisivo: primeiro ao facultar-me um exemplar da bibliografia anotada sobre as ilhas de Flores e Solor que estava ainda a elaborar e que se tornou para mim o principal instrumento de pesquisa de literatura etnográfica. Em segundo lugar porque a bibliografia incluía um directório de todos os cientistas a trabalhar nas diferentes regiões de Flores através do qual pude construir uma rede de contactos directos.¹ Finalmente, ao presentear-me com uma cópia de todos os artigos referentes a Solor-Flores constantes da sua própria biblioteca.²

O historiador Arent de Roever que na altura ultimava a sua pesquisa de doutoramento sobre o comércio do sândalo nas ilhas de Timor e Solor e, amavelmente, me disponibilizou referências que encontrara sobre Larantuka e me instruiu nalguns aspectos mais práticos do manuseamento dos arquivos.

Pedro Pinto Leite, que eu conhecera nos anos 90 em Portugal durante conferências sobre Timor cuja causa defendia na qualidade de secretário-geral da Plataforma Internacional de Juristas para Timor-Leste. A sua casa em Leiden, onde vive há muito, foi desde o meu primeiro momento naquele país um porto de abrigo. A disponibilidade e amizade incondicionais de Pedro e Monique, sua mulher, foram uma força providencial e fonte de sustentação inestimável em muitas ocasiões durante todo o processo de investigação na Holanda. E não apenas lá: em 2000 quando, com vista à primeira visita ao terreno, viajei inadvertidamente para a Indonésia sem o indispensável visto de entrada foi graças às diligências de Pedro Pinto Leite que pude permanecer em Kuala Lumpur como hóspede de amigos seus.

Ana Gomes, então embaixadora de Portugal na Indonésia, que por um feliz acaso vim a encontrar num restaurante do bairro português de Malaca e se disponibilizou desde logo a fazer tudo o que estivesse ao seu alcance para facilitar o processo administrativo de obtenção do referido “visto” de acesso à Indonésia. Pouco depois, e após um mês de estadia expectante na Malásia, desembarcava no aeroporto de Maumere na ilha de Flores.

A recolha de dados efectuada durante as estadias em Larantuka (2000 e 2001) beneficiou da receptividade e da colaboração inestimáveis de entidades públicas e de muitas pessoas particulares. A começar pelo governo districtal presidido, então, pelo Dr. Félix Fernandes. O interesse com que acolheu o projecto e facultou desde logo o acesso a serviços públicos relevantes como os de turismo, estatística, e cartografia. Foi também o *bupati* Fernandez quem destacou um dos seus funcionários mais competentes para me servir de intérprete. Desde então, o *bapak* Thomas Boru tornou-se o meu companheiro fiel, a um tempo intérprete,

¹ Contactos que não apenas promoveram a discussão e troca de ideias com os especialistas da área como permitiram um acesso directo aos trabalhos que foram sendo continuamente produzidos e nem sempre são publicados. Esta articulação, preciosa em qualquer tipo de investigação, assumiu um valor acrescido durante o tempo em que permaneci em Portugal onde mesmo as obras publicadas de há muito sobre a Ásia do Sudeste (à excepção de Timor Oriental) eram particularmente inacessíveis.

² Esta dávida generosíssima revestiu um particular valor perante a eminência do meu regresso a Portugal, onde o acesso e consulta da maioria daquela documentação seria impossível.

guia, amigo e entusiasta assistente de investigação. Sempre pronto e de sorriso aberto para mais uma caminhada, para mais uma entrevista, não se poupando a esforços para viabilizar a minha pesquisa (mesmo quando implicava complicadas manobras logísticas). Sem ele a recolha de materiais não teria sido tão produtiva como foi. Como também não o teria sido sem a participação dos membros da direcção da Confreria Renya Rosari, de entre os quais o *bapak* Arnaldus Fernandez Aikoli (procurador), *bapak* Bernard Lamuri, *bapak* Jos da Santo, *bapak* Pak Paulus Riberu. A família real de Larantuka, Don Martinus Diaz Vieira de Godinho, *raja ama koten*, e sua mãe Dona Martina Canena Ximenes da Silva Diaz Vieira de Godinho, viúva do último *raja* a deter poderes efectivos, Don Lorenzo III, e filha do *radja* de Sikka. O *bapak* Franciscus Korne Belantaran de Rosari, *raja ama kelen*, e sua esposa *ibu* Gerónima Belantaran de Rosari Monteiro. Muitos outros informadores ligados aos clãs de Larantuka com uma posição histórica e socialmente proeminente, nomeadamente o *bapak* Ilarius Benedictus César da Silva, *bapak* Yacobus Resiona, *bapak* Augustinus Jogo Warella da Costa Buje Belantaran de Rosari, *bapak* Vicentius Riberu, *bapak* da Silva Mulowato, *bapak* Donatus de Rosari, *bapak* Antonius Ledovicus Riberu e Petronela Riberu, *bapak* Frans da Silva Ama Marang. O *bapak* Henky Mukin, antigo *bupati* de Flores Timur, que generosamente me concedeu entrevistas e disponibilizou vídeos sobre a semana santa. Finalmente, o Dr. Suban Tukan que em Larantuka e, mais tarde, em Jakarta me facultou algumas das suas muitas publicações sobre Larantuka.

A equipa da sala de estudo do Nationaal Archief em Haia. Em particular, o arquivista Diederick Kortlang pela competência com que superintendeu a reprodução (em fotocópia e microfilme) de inúmeros documentos e com que, mais tarde, procedeu à tradução de muitos dos manuscritos das colecções da Companhia das Índias Orientais Neerlandesas (VOC). Sem o contributo das suas qualidades paleográficas e do profundo conhecimento que tem dos arquivos neerlandeses este trabalho não teria sido exequível.

Durante a fase de articulação de dados e redacção final da tese quero realçar o contributo da Professora Maria Cardeira da Silva, que aceitou suceder a Jill Dias na orientação científica da tese e que foi quem de modo generoso e competente soube guiá-la, finalmente, a bom porto.

Finalmente, uma palavra de reconhecimento a pessoas muito especiais e que estiveram sempre presentes durante a longa jornada percorrida desde o início deste projecto.

A Teresa Albino e a Cristina Santinho, amigas desde os bancos da faculdade, que sempre me deram alento e “puxões de orelhas” revitalizantes, quando me viam esmorecer. À Cristina um obrigada particular por ter sido a leitora atenta, eficiente, e crítica de muitos dos textos que eu ia alinhavando.

Os meus pais, Clementina e Emílio Viola, e meu irmão Emílio Carlos que com o seu estímulo, afecto, e apoio incondicionais me iam instilando, à distância, a confiança para prosseguir.

O meu marido Diederick e meu filho Rui por iluminarem cada um dos meus dias dando-me a força, o equilíbrio e as condições que me fizeram preservar e terminar o que há muito começara.

A todos, o meu reconhecimento e infinita gratidão.

RESUMO

Pontos de passagem na rota do sândalo de Timor, as ilhas de Solor e Flores emergem a partir de meados do século XVI como centros de evangelização dominicana e entrepostos comerciais de mercadores portugueses e asiáticos. Durante o século seguinte, e em particular após a expulsão das forças portuguesas de Malaca (1641) e de Macáçar (1663), Larantuka tornar-se-ia a sede da cristandade e da influência portuguesa no arquipélago malaio-indonésio.

Esta dissertação visa, por um lado, documentar a história da presença portuguesa naquela área desde o seu estabelecimento em Solor, em 1561, até à sua transferência oficial para Timor em 1702. Por outro lado, propõe-se examinar algumas das implicações e legados do convívio prolongado entre portugueses e as populações locais na formação do carácter híbrido das manifestações culturais de Larantuka na contemporaneidade – particularmente aparente no domínio das devoções e festividades católicas.

ABSTRACT

Since the mid-sixteenth century the islands of Solor e Flores, crossing points on the route of the sandalwood trade, emerge as centers of Dominican evangelization as well as Portuguese and Asian trade. During the following century, particularly after Portuguese forces were expelled from Malaca (1641) and from Makassar (1663), Larantuka (in East Flores) became the headquarters of Portuguese Christianity and influence in the Malay-Indonesian archipelago.

This dissertation aims, on the one hand, to document the history of the Portuguese presence in the area since their establishment on Solor, in 1561, until the official transfer to Timor in 1702. On the other hand, it proposes to address some of the implications and legacies resulting from the long interaction between Portuguese and local populations on the shaping of the hybrid character of present day Larantukan identity - particularly apparent in catholic devotions and cyclical festivals.

PALAVRAS-CHAVE: Portugueses, euroasiáticos, dominicanos, evangelização, Larantuka, identidades híbridas.

KEY-WORDS: Portuguese, Eurasians, Dominicans, evangelization, Larantuka, hybrid identities.

ÍNDICE

Introdução

1. O quê: tema e motivações	1
2. O caminho: imponderáveis e vicissitudes	3
3. O modo: começar pelo princípio	5
4. Chegada: descrição de capítulos	6

Capítulo 1- Enquadramento teórico e metodológico

1. Revisão do estado de conhecimentos sobre a região.....	9
1.1. O tema	9
1.2. O terreno: contexto geográfico e etnográfico	12
2. História e antropologia	19
3. Metodologia e Fontes	31
3.1. Observação Indirecta	32
3.1.1. Fontes primárias portuguesas não publicadas (séculos XVI e XVII)	33
3.1.2. Fontes primárias portuguesas publicadas	37
3.1.3. Fontes primárias neerlandesas não publicadas (século XVII)	37
3.1.4. Fontes neerlandesas primárias publicadas	39
3.1.5. Fontes bibliográficas	41
3.2. Observação directa: visitas ao terreno	45

Capítulo 2 - Portugueses em Solor (1511-1613): sob o signo de Frei António da Cruz

1. Primeiros contactos: 1511-1562	49
2. A Missão de Solor: 1562-1613	58
2.1. Chegada dos dominicanos: 1562-1566	58
2.2. A Missão de Solor: primeiro tempo (1566-1598)	61
2.2.1. O forte	61
2.2.2. Comércio	63
2.2.3. Organização da missão	66
2.2.4. O aumento da cristandade	69
2.2.5. O apostolado de Frei António da Cruz: atitudes e práticas proselitistas	78
2.3. A Missão de Solor: segundo tempo (1598-1613)	82
2.3.1. A revolta de Solor	82
2.3.2. Distúrbios nas cristandades do sul de Flores	86
3. Bonança e interlúdio	88

Capítulo 3 - Holandeses em Solor: primeiro tempo (1613-1616)

1. A chegada da VOC à Ásia	93
2. Conquista do forte de Solor: os porquês e os comos do ataque holandês	94
2.1. Fontes	95
2.2. Ataque e capitulação dos portugueses	97
3. Destinos dos portugueses expulsos	99
4. Holandeses instalam-se no forte	102
5. Timor: o comércio	105

Capítulo 4 - Portugueses em Larantuka (1613-1630): sob o signo do Visitador Frei João das Chagas

1. A cristandade em 1613	109
2. O reino de Larantuka	110

2.1.O dualismo lamaholot: <i>demon e padji</i>	110
2.2 Fundação e organização do <i>kerajaan</i> Larantuka	115
3. A missão e a cristandade de Flores: primeiro tempo (1613-1617)	122
3.1. Transferência para Larantuka	122
3.2. Primeira restauração: visitação e reformas de Fr. João das Chagas em 1617	124
4. A missão e a cristandade de Flores: segundo tempo (1617 e 1629)	128
4.1. Desamparo da Missão (1617-1618)	128
4.2. Acção e Relação de Fr. Luis de Andrade (1619-1626)	129

Capítulo 5 – Regresso da VOC e padres guerreiros na defesa da cristandade: sob o signo de Frei Luis de Andrade e do capitão Francisco Fernandes

1. Holandeses em Solor: segundo tempo (1616-1618)	135
2. Holandeses em Solor: terceiro tempo (1618-1629)	136
2.1. Aliados e inimigos: expressões do dualismo lamaholot	136
2.2. Ataque de Van Raemburch a Larantuka	140
3. Comércio de escravos	141
4. Instabilidade: dissensões entre aliados e guerras entre inimigos (1621-29)	143

Capítulo 6 - Portugueses em Larantuka e Solor (1630-1641): sob o signo de Frei Miguel Rangel

1. Acção e <i>Relaçam</i> de Frei Miguel Rangel: 1630-33	155
1.1. Solor e solorenes na <i>Relaçam</i> de Frei Miguel Rangel	156
1.2. Reabilitação do forte de Lohayong	159
1.3. Restauração das cristandades	162
2. A missão em Solor e Larantuka 1633-36	165
3. Abandono definitivo do forte de Lohayong	169
4. Início da evangelização em Timor	171
5. Conversão de Dom Constantino Payang de Larantuka	173
6. Visitação de Frei António de Salvador e Frei Lucas da Cruz	178

Capítulo 7 - Portugueses entre Larantuka, Konga e Timor (1640-1650): sob o signo de Frei António de São Jacinto

1. Perca de Malaca e refúgio em Macáçar	181
2. Ataque do sultão de Tallo a Larantuka e Timor	184
3. Campanhas militar-religiosas em Timor: primeiro acto	186
4. Início da autonomização da missão de Timor	188
5. Visitação de Frei Lucas da Cruz e campanhas em Timor: segundo acto	190
6. Comércio e bipolarização do estabelecimento português: Larantuka e Konga	192
7. Holandeses em Solor: quarto tempo	198

Capítulo 8 - Portugueses em Larantuka (1650 e 1700): sob o signo de Francisco Vieira de Figueiredo, António de Hornay, Mateus e Domingos da Costa

1. Guerras com os holandeses e emergência do poder euroasiático em Timor (1650-60).203	
1.1. Holandeses em Solor: último momento	203
1.2. De Larantuka para Lifau: emergência do poder euroasiático em Timor	209
1.3. A cristandade de Flores: cristão e aliados	212
2. Expulsão dos portugueses de Macáçar e refúgio em Larantuka (1660-70)	217
2.1. Ataque da VOC a Macáçar e expulsão dos portugueses	217
2.2. Destinos dos portugueses de Barrobos	218

3. Vieira de Figueiredo, Hornay e Costa: lutas pelo poder e autonomia (1670-1700)	220
---	-----

Capítulo 9 – Exilados do império: incorporação de estrangeiros no *kerajaan* Larantuka: sob o signo de Ola Ado Bala

1. Os imigrantes: número e lugares de fixação	227
2. Noção de origem, narrativas de origem e diferenciação social: <i>Sina Jawa Malaca</i>	228
3. Conversão do <i>raja ama koten</i> , Ola Ado Bala	233
4. Incorporação dos imigrantes no reino	236
5. O desenvolvimento de uma cultura costeira híbrida em Flores oriental	237
6. Os nagi de Larantuka	240
6.1. <i>Bahasa nagi</i>	240
6.2. Sobrenomes portugueses	242
6.3. <i>Orang nagi</i>	243

Capítulo 10 - Larantuka, a cidade da rainha : sob o signo da Virgem do Rosário

1. Flores uma ilha católica	247
2. O legado religioso português e o catolicismo popular em Larantuka	249
2.1. Instituições	249
2.1.1. Confreria Renya Rosari	249
2.1.2. <i>Mama muji</i>	254
2.2. Culto mariano	257
2.2.1. Capela e estátuas de Maria	260
2.3. Festividades religiosas	264
2.3.1. Natal	264
2.3.2. Festa do rosário	267
2.3.3. Páscoa.....	270

Conclusão	287
------------------------	------------

Fontes e Bibliografia	297
------------------------------------	------------

Índice de mapas em anexo 1	319
---	------------

Índice de quadros e diagramas em anexo 2	320
---	------------

Índice de fotografias em anexo 3	320
---	------------

Anexo 1

Anexo 2

Anexo 3

REGRAS DE NOTAÇÃO

1 - Referenciação de bibliografia e de fontes primárias

A produção teórica, historiográfica e etnográfica é referenciada no corpo do texto.

As fontes primárias (publicadas e não publicadas) são referenciadas em nota de pé-de-página.

Usam-se os termos:

Idem: para autor e obra referidos repetida e sucessivamente.

Ibidem: para referir a mesma obra e a(s) mesma(s) página(s), sem parênteses.

Op. cit.: obra já citada, entre parênteses.

2 - Citações de bibliografia e fontes primárias

Nas citações de fontes primárias procedeu-se à modernização dos textos e, quando noutra língua no original (holandês), à sua tradução sistemática para o português. Sendo aqui clarificada a norma dispense-me de a explicitar em cada caso.

Nas citações de fontes primárias holandesas os textos foram previamente traduzidos para o inglês por Diederick Kortkang e, por mim, desta língua para o português.

Nas citações de publicações em indonésio os textos foram previamente traduzidos para o inglês por Natalia kristina (Surabaya) e Thomas Boro (Larantuka) e, por mim, desta língua para o português.

3 - Regras ortográficas e de transliteração

O texto da dissertação não segue o novo acordo ortográfico

Nomes (topónimos, antropónimos e de unidades etno-linguísticas) aparecem grafados com letra normal (e não a itálico) e são apenas traduzidos os que têm uma tradição referencial em português. Ex: Macáçar (Makassar) e Malaca (Malaka).

Em todos os restantes casos serão referidos na língua original, por exemplo, Larantuka e não Larantuca, Sikka e não Sicca ou Sica.

Termos e expressões em línguas estrangeiras (holandês, lamaholot malaio, malaio de Larantuka, indonésio) são grafados em *itálico* e seguidos ou antecidos da tradução, (na maioria dos casos) a primeira vez que aparecem no texto:

- quando a palavra estrangeira é fornecida *depois* do equivalente português aparece em itálico, entre parênteses, e precedida da sigla que especifica de que língua se trata. Exemplo: aldeia (BI, M *desa*). BI = bahasa indonesia,

- quando a palavra estrangeira é fornecida *antes* das sua tradução portuguesa então é esta que surge entre parênteses e aspas simples, com letra normal, e também precedida da sigla especificadora da língua que está a ser traduzida. Exemplo: *Lewo* (L ‘aldeia’). L = lamaholot

Termos que constituem conceitos e categorias emic (produzidos e empregues pelos sujeitos e/ou épocas aqui em estudo) são igualmente grafadas em itálico. Ex: *morador, casado, demon, suku*.

4 - Abreviaturas

Arquivos e Bibliotecas

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APO - Arquivo Português Oriental
BA - Biblioteca da Ajuda
KITLV - Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
NA - Nationaal Archief
ANRI - Arsip Nasional da Republik da Indonesia

Entidades

DVG - família Dias Vieira de Godinho
FLOTIM - Flores Timur
NTT - Nusa Tenggara timur
OP - Ordem dos Pregradores (ou Ordem dominicana)
SVD - Sociedade Verbo Divino
VOC- Verenigde Oostindische Compagnie

Línguas

BI - bahasa Indonesia
L - lamaholot
M - Malaio
ML- Malaio de Larantuka
NL - neerlandês
P- português

Publicações

BKI - Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde (série do KITLV- periódico)
VKI - Verhandelingen (série do KITLV- monografias)

INTRODUÇÃO

1. O quê: tema e motivações

No final de Maio de 1613, há precisamente quatrocentos anos, após três meses de cerco montado pelas forças holandesas da Companhia Unida das Índias Orientais (VOC) missionários e mercadores portugueses e outros cristãos asiáticos eram forçados a capitular, a abandonar o forte de Lohayong em Solor, e a procurar abrigo nas terras costeiras do reino de Larantuka na ilha fronteiriça de Flores. Com a perda da fortaleza de Solor – erigida cinquenta anos antes pelos frades dominicanos para os apoiar na demanda de cristãos e do sândalo cheiroso de Timor – abria-se um novo capítulo na história da presença portuguesa nas ilhas da Pequena Sunda: a da sua aliança com o *kerajaan demon lewo pulo*, o reino de Larantuka. O agrupamento português permaneceria centrado em Larantuka durante quase um século até, em 1702, as autoridades civis serem compelidas a transferir-se para Timor. A missão dominicana seguiu-lhe as pisadas, mas a maioria dos *casados e moradores* portugueses já nessa altura tinha criado raízes ali, no sopé da grande montanha de Ili Mandiri, e gerado parte da sociedade local.

Este é o “leitmotiv” da dissertação, a qual versa sobre a presença pré-colonial portuguesa em Larantuka (Flores oriental) e as suas implicações na vida contemporânea daquela povoação.

A escolha deste campo de estudo resultou de uma confluência de interesses e de circunstâncias. Em primeiro lugar, do efeito de *inprinting* causado por uma vivência de quatro anos no que era então Timor português (hoje Timor Loro Sa’e) durante a minha adolescência. Dela ficou uma memória impressiva e sensorial, uma atracção cognitiva e um desejo eterno de retorno. Mais tarde, no seguimento de trabalhos de investigação que tinha conduzido entre os timorenses refugiados em Portugal³ ocorreu-me a ideia de proceder a uma inversão do contexto e estudar os portugueses (suas acções e interacções) em Timor. Havia, contudo, um obstáculo: estava-se então em meados dos anos de 1990 e Timor não só era um território interdito como um tema inconveniente nos fóruns político-diplomáticos, o que tornaria

³ A partir de 1975 formara-se em Portugal uma diáspora timorense como consequência da guerra civil que deflagrou após a descolonização portuguesa em 1974 e da concomitante ocupação da ilha pela República da Indonésia em 1975.

qualquer projecto de investigação que o tivesse como objecto pouco apto à captação dos financiamentos indispensáveis à sua concretização. Decidi por isso alargar o campo de atenção a outras ilhas do mesmo arquipélago, concretamente Flores e Solor, cuja história de relacionamento com Portugal era mesmo mais antiga que em Timor. Mas também mais longínqua (o relacionamento directo entre os dois povos terminara há coisa de dois séculos) e por isso mais inócua em termos de susceptibilidades políticas.

O célebre livro de António Pinto da França, *A Influência Portuguesa na Indonésia*, era a única publicação que abordava directamente o tema dos legados das relações antigas entre portugueses e diversos povos da região. O autor escrevera-o com base nos seus périplos pelo arquipélago, enquanto embaixador português em Jakarta durante os anos setenta (1985[1970]), testemunhando a relevância dessa interacção histórica na formação das realidades contemporâneas de algumas das sociedades locais. Inspirada pela leitura do livro e por conversas com o autor decidi tomar como campo de estudo uma delas, Larantuka.

Esta escolha foi ainda estimulada por cientistas sociais estrangeiros, especialistas na região de Flores-Solor-Timor, que defendiam a necessidade de estudiosos portugueses se interessarem pela temática dos contactos luso-indonésios, já que a sua afinidade linguística e cultural com as heranças deles resultantes os tornava particularmente habilitados para aceder e compreender os materiais a pesquisar. Entre vários académicos defensores deste argumento gostaria de mencionar o Dr. Alan Baxter, sóciolinguista especializado em crioulos de base portuguesa (ver entre outros 1988, 1996, 2004), e o antropólogo Dr. E. Douglas Lewis que tem desenvolvido um extensivo trabalho na região de Sikka em Flores centro-oriental, igualmente sob a esfera de influência dos portugueses durante os séculos dezasseis e dezassete (ver entre outros 1988, 2006, 2009, 2010).

Todavia, este “desvio tangencial” embora mais liberto de tensões políticas não eliminara um constrangimento que, na altura, contaminava qualquer ponto no interior do território indonésio: a sua inacessibilidade física aos nacionais portugueses e, logo, a impossibilidade de efectuar trabalho de campo. Uma contingência indesejável num projecto de investigação antropológica.

2. O caminho: imponderáveis e vicissitudes

O projecto foi, assim, assumido como revestindo uma índole predominantemente documental.

Na deslocação do olhar de uma ilha para a outra a bibliografia sobre Timor serviu de foco orientador. Na literatura que já conhecia encontrara referências que indiciavam a existência de fluxos migratórios onde nomes de famílias, de lugares, de objectos circulavam entre as ilhas de Solor, Flores e Timor. Ao perseguir esses indícios tornou-se evidente que os ligava um motivo comum: a rota do comércio do sândalo branco e odorífero timorense. Um tema que apontava claramente para uma temporalidade concreta: a da expansão portuguesa nos mares da Insulíndia. Um objecto de estudo clássico na disciplina da história da expansão europeia, mas atípico na antropologia. Para quem, como eu, tivera uma formação académica tributária de quadros epistemológicos estruturalistas (onde a história tinha um papel meramente preambular) a ideia era no mínimo temerária: uma investigação que não só não incluiria o método tradicional da observação directa como teria ainda por objecto um tempo passado. O desvio, que inicialmente vira como meramente geográfico, tomara entretanto dimensões metodológicas e mesmo teóricas, afigurando-se improvável. O projecto esteve prestes a ser abandonado logo nesse momento prospectivo inicial. Só não o foi graças ao interesse que despertara em alguém, como ele, invulgar no contexto académico do departamento de antropologia da Universidade Nova de Lisboa: a professora Jill Dias. Alheia à compartimentação disciplinar nas ciências da sociedade e cultura humanas esta historiadora de formação e antropóloga por vocação habituara-se a urdir a articulação que entendia fundamental entre os dois domínios do saber. Começara por fazê-lo no seu próprio trabalho sobre os processos e as implicações da expansão e colonialismo português em Angola, e empenhara-se depois em derrubar as fronteiras entre o que eram então duas coutadas distintas na academia portuguesa.

Jill Dias aceitou, pois, entusiasmada a orientação científica do projecto mantendo-se até ao fim convicta da sua pertinência e exequibilidade e empenhada em converter em desafio cada uma das muitas vicissitudes que sobrevieram durante a sua longa, demasiado longa, gestação.

Nomeio algumas: logo no início quando após a pesquisa preliminar nos arquivos portugueses conclui que as fontes existentes eram insuficientes para sustentar o trabalho e se impôs uma nova reformulação do projecto e plano de actividades; depois, quando a solução

implicou a inclusão de fontes neerlandesas e, portanto, a aprendizagem de uma língua germânica totalmente desconhecida (nas versões moderna e antiga); mais tarde, quando as deslocações temporárias à Holanda se converteram, por razões particulares, em permanência definitiva vindo complicar o andamento e a administração (económica e temporal) dos trabalhos, já abalada pela morosidade decorrente da natureza dos materiais. Quando, subitamente, no último ano do passado milénio mudanças no seio do governo indonésio vieram alterar o sentido da sua política interna e induzir uma solução imprevista para a questão de Timor; o subsequente reatar dos laços diplomáticos entre Portugal e aquele país veio subverter de novo o plano dos trabalhos de pesquisa ao tornar possíveis, a partir de então, as tão almejadas missões ao terreno.⁴ Eufórica, segui os trâmites empregues pelos muitos doutorandos holandeses nos preparativos das suas viagens exploratórias a terrenos indonésios - sem atender, inadvertidamente, às regulamentações aduaneiras impostas aos nacionais portugueses - e viajei sem o visto de entrada requerido. Fui, obviamente, reconduzida ao mesmo avião que me levara a Bali e foi ainda Jill que, ao receber o meu telefonema ansioso de Kuala Lumpur, me encorajou: “fica e tenta outra vez!”. Um mês depois desembarcava no pequeno aeroporto de Maumere, na ilha de Flores. A estadia de um mês no terreno repetir-se-ia apenas uma vez, no ano seguinte. A maternidade que se seguiu impedir-me-ia de regressar nos anos seguintes mesmo quando, por ironia, o destino me levou a viver em Jakarta entre 2002 e 2005. De longe, Jill Dias incentivou-me uma vez mais a transformar desvantagens em recursos e a aproveitar a estadia para recensear materiais de eventual relevância no arquivo nacional, sediado na capital indonésia. Serviria ainda para contactar naturais de Lantoka que ali residem, na maioria quadros médios da administração civil ou religiosa que prosseguiram estudos na capital ou noutras cidades de Java aí acabando por permanecer. Anos mais tarde, e de muito mais longe, foi ainda a professora Jill Dias quem preveniu, através do lastro deixado na academia, que o vazio enorme da sua ausência se repercutisse na progressão dos trabalhos.

⁴ Na sequência da queda do regime de Suharto em 1998 B.J. Habibie passou a presidir ao governo da Indonésia introduzindo alterações sensíveis na política referente ao território de Timor Leste (ocupado há vinte e quatro anos por aquele país). Uma das primeiras medidas de Habibie foi a de aceitar negociar com Portugal a realização de uma consulta popular ao povo de Timor-Leste sobre o futuro da (metade oriental da) ilha. No ano seguinte, em Agosto de 1999, 78,5% dos timorenses votaram a favor da sua plena independência da Indonésia. Como reacção grupos de milícias protegidas pelo exército indonésio atacaram a ilha provocando uma onda de violência e devastação que levou à intervenção de uma força internacional em Setembro seguinte. No final desse ano a libertação de Xanana Gusmão, o líder da resistência timorense desde 1992 preso em Jakarta, sinalizava o início duma nova era, não só nas relações entre Timor-Leste e a Indonésia como entre esta e Portugal: após vinte e cinco anos restabeleciam-se, no final de 1999, as relações oficiais entre as duas nações. Entre as muitas publicações que abordam este período da história triangular de Timor Loro Sa'e, Portugal e a Indonésia veja-se por exemplo J.Fox & D.Babo Soares (2000).

A continuidade da orientação que imprimira foi assegurada por Maria Carneira da Silva, alguém que com ela aprendera o sentido da urgência em devolver a história à antropologia.

3. O modo: começar pelo princípio

Compreender as reconfigurações pós-coloniais implica avaliar as heranças de um passado colonial complexo e dinâmico, o que só se consegue através de estudos empíricos baseados nas fontes escritas e orais disponíveis (Dias 2002: 293).

No estudo destes contextos, Jill Dias tinha por fundamental a complementaridade entre os testemunhos e registos (essencialmente europeus) do passado e as práticas e memórias das sociedades presentes. Por essa razão, como escreveu David Birgmingham, “na sua investigação adoptou o princípio segundo o qual todo o estudo de História de África teria de ouvir vozes africanas” (2010:20).

Seguindo o exemplo científico de Jill, a perspectiva epistemológica que subjaz a este estudo funda-se, assim, no cruzamento entre a historiografia e a etnografia. A consulta de fontes coevas portuguesas e holandesas (baseadas as primeiras em grande parte, e as segundas na sua totalidade, em testemunhos presenciais) teve por objectivo resgatar a espessura e complexidade da realidade histórica do agrupamento português de Larantuka e da sua convivência com os grupos em presença (lamaholot e neerlandeses). Por outro lado, as visitas ao terreno, ainda que breves, possibilitaram a recolha e o tratamento analítico de uma componente etnográfica que olha para a forma como esse passado específico se espelha nas representações simbólicas contemporâneas servindo como força actuante na construção de uma identidade cultural singular.

O tempo demasiado curto da pesquisa de terreno fez inverter a ordem convencional que preside à grande maioria dos processos de investigação em antropologia: neste trabalho, ao invés de ser a contemporaneidade etnográfica a iluminar e definir a relevância do passado, foram as configurações pretéritas emergentes dos dados de arquivo a clarificar e iluminar os significados das formações presentes, vislumbrando mudanças, continuidades estruturais ou ressonâncias dos eventos e fenómenos que fizeram a história comum de portugueses e dos nagi de Larantuka.

4. A chegada: descrição de capítulos

Os dez capítulos em que se organiza a dissertação espelham o percurso essencial da investigação: caminhando do passado para o presente, acompanham o devir temporal dos portugueses em Solor e Flores, as suas acções e interacções com os povos locais e com os holandeses e, finalmente, as incidências desse convívio remoto na realidade actual de Larantuka. Assim, o capítulo primeiro introduz o contexto geográfico e etnográfico de Larantuka e elucida as perspectivas epistemológicas que orientaram a pesquisa. O capítulo dois descreve a fundação da missão dominicana e do estabelecimento português em Solor (1561-1613). O capítulo três ocupa-se da chegada dos holandeses ao arquipélago, a sua conquista do forte de Lohayong e o primeiro momento da sua estadia em Solor (1613-1616). O capítulo quatro segue a transferência dos portugueses de Solor para a ilha fronteiriça de Flores e os primeiros vinte anos do agrupamento nas terras costeiras do centro do reino de Larantuka. Considera ainda, em linhas gerais, o processo de formação e organização desse domínio Lamaholot que os acolheu. O capítulo seguinte, o quinto, centra-se na incidência da presença europeia (portuguesa e neerlandesa) na zona Solor-Flores oriental reforçando bipolaridades já existentes entre os povos da região. No capítulo seis acompanha-se a colectividade portuguesa de Larantuka durante a década de 1630-1641 e a sua tentativa de restaurar o forte de Lohayong e regressar a Solor. Simultaneamente, assistimos à intensificação do proselitismo dominicano e ampliação da sua esfera de influência. Os dois capítulos seguintes, sete e oito, centram-se no período de 1640-1700 e documentam a afluência de novas vagas de portugueses, luso-asitáticos, e outros cristãos às terras costeiras das ilhas de Solor e Flores como decorrência da queda dos empórios de Malaca e de Macáçar e da concomitante expulsão dos portugueses (e outros cristãos). O capítulo nove aborda as implicações sociais e culturais dos processos e fenómenos imigratórios tratados nas secções anteriores, nomeadamente a incorporação dos novos grupos no reino de Larantuka e a emergência, na sua orla marítima, de novas configurações sociais e culturais. O décimo e último capítulo apresenta uma sintética descrição etnográfica das tradições católicas consideradas localmente como legados da presença histórica portuguesa e explora o papel e significados desse passado comum nas construções e representações identitárias na contemporaneidade.

O trabalho que aqui se apresenta, quer na sua vertente historiográfica quer etnográfica é, intrinsecamente, parcial na medida em que opera uma selecção e leitura particulares das realidades tratadas. É ainda, necessariamente, limitado na sua profundidade temporal bem como na amplitude da sua dimensão antropológica. Mesmo assim, creio que poderá contribuir para o conhecimento da história do encontro e interacção pré-colonial entre portugueses e os povos de Flores Oriental e dos seus legados, cujo estudo antropológico tem sido até agora negligenciado.

Gostaria, por último, de sublinhar a importância em assegurar a continuidade do estudo do tema aqui tratado mantendo a história e a antropologia como eixos de investigação complementares mas ampliando a pesquisa etnográfica. O aprofundamento analítico das múltiplas dimensões e significações polifónicas do que esta pesquisa permitiu identificar como elementos duma especificidade histórico-cultural, parcialmente resultantes da convivência remota com uma matriz cultural de origem portuguesa, apenas poderá alcançar-se mediante um trabalho de campo prolongado baseado num domínio suficiente da língua. Um trabalho que servirá ainda para clarificar ou eliminar dúvidas que o presente suscitou e para levantar outras até agora insuspeitas.

CAPÍTULO 1- ENQUADRAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO

1. Revisão do estado de conhecimentos sobre a região

1.1. O tema

Até à colonização de Lifau-Oekussi (na costa norte de Timor Oeste) em 1702 a influência portuguesa no arquipélago malaio-indonésio estava centrada primeiro em Solor e depois em Flores, particularmente em Larantuka. Os interesses portugueses na região eram a um tempo a evangelização e o comércio da madeira de sândalo que crescia em Timor (Boxer 1947: 1-3, Matos 1974: 175-202).

A construção de um forte em Solor pelos missionários dominicanos em 1561-62 veio dar origem a um tipo de agrupamento que na época era comum em várias partes da Ásia portuguesa. Tais comunidades emergentes em torno das fortificações edificadas compunham-se de naturais cristianizados, padres portugueses e luso-indianos, soldados, pescadores, marinheiros e mercadores portugueses, africanos e asiáticos seus associados, os descendentes “mestiços” das uniões entre estes homens e as mulheres locais, e ainda serviçais e escravos de várias origens (Boxer 1947: 1, Sá 1958 vol. V: 327-333, Abdurachman 1975: 43-46, Barnes 1987: 209-215). Os mestiços terão incluído quer os nascidos localmente quer aqueles que, originários de outras colónias como Goa ou Malaca, acompanhavam os portugueses nas suas deslocações pela Ásia. Na historiografia inglesa e holandesa a esta categoria de portugueses são aplicadas as denominações de “portugueses pretos” e *topasses*. Na documentação coeva portuguesa os provenientes da região Larantuka eram, regra geral, designados por ‘larantuqueiros’ (Boxer 1947: 1-3, Abdurachman 1983: 37-38, 94-95, Daus 1989: 46).⁵

⁵ Boxer apresenta duas etimologias prováveis do termo ‘topaz’: a palavra *topi* hindustã ‘chapéu’ (aludindo ao uso de chapéu característico dos luso-descendentes e sua “entourage” nos estabelecimentos da Índia portuguesa) e o termo *tupasi* “intérprete” (dravidiano) denotando a sua identidade mista e condição pluri-linguística (1947: 1-3). Ver também o glossário Hobson-Jobson 1984 [1886]: 933-935.

Na Ásia do sudeste a influência cultural e linguística dos luso-asiáticos nas populações foi considerável. Essa influência foi nalguns casos acentuada pela concessão de estatutos semioficiais a sub-grupos mestiços como, por exemplo, o de *morador*, membro da milícia portuguesa local. Os *moradores* constituíam um elemento característico da sociedade colonial portuguesa na Ásia e auferiam determinados privilégios em troca de serviços militares. A relevância dos *moradores* na formação das sub-culturas luso-asiáticas é comparável à de outra elite colonial tradicional, os *casados* (Baxter 1985: 17, Abdurachman 1983: 108-111).⁶ Outra entidade mestiça influente eram as confrarias de carácter religioso (Penteado 1995: 15-52). Em Larantuka, por exemplo, a confraria dominicana foi ao longo dos tempos a principal responsável pela difusão do catolicismo e da sua integração na cultural local.

Por volta de 1614 o centro de influência portuguesa na área oriental do arquipélago malaio transfere-se de Solor para Larantuka (Boxer 1947: 3-11, Leitão 1948: 141-143, Abdurachman 1983: 103). O agrupamento aí instalado dedica-se fundamentalmente ao comércio do sândalo e, em menor escala, ao de outros produtos locais, bem assim como ao tráfico de escravos.

No século XVII estes tratos mercantis eram disputados por diversas forças emergentes na região: os dois poderes europeus presentes na zona (a companhia neerlandesa das Índias orientais, VOC, e os portugueses), o reino muçulmano de Macáçar e, a partir da segunda metade da centúria, as poderosas famílias euro-asiáticas Hornay e Costa. A interacção entre estes protagonistas, e deles com as populações locais, assumiu formas variadas desde a rivalidade à aliança passando pela cooperação, explícita ou dissimulada, ao sabor tanto de conjuncturas e racionalidades globais quanto de dinâmicas locais (Boxer 1947, Roever 2002, Hagerdal 2012)

Em 1660, Macáçar, um dos mais importantes potentados do arquipélago malaio situado no sul da ilha de Sulawesi (antes conhecida por Celebes), cai nas mãos dos holandeses e o estabelecimento português ali residente refugia-se em Larantuka reforçando consideravelmente a presença luso-asiática naquele povoado costeiro. Esta presença viria, a

⁶ Num importante estudo sobre o império asiático português Sanjay Subrahmanyam (1993) disserta sobre as diferentes categorias utilizadas para classificar os portugueses residentes na Ásia. Aí, o estatuto de *casado* (com origem na política de casamentos mistos promovida por Afonso de Albuquerque, que garantia vantagens económicas aos que tomavam esposas de origem local) aparece associado ao de *morador*, formando a categoria de *casado morador*. Esta categoria, de todas a mais numerosa, designava os homens *casados* (brancos, negros, ou mestiços) residentes num dado local sob jurisdição do estado da Índia distinguindo-os, por um lado, das populações naturais e, por outro lado, dos portugueses (biológicos) vindos de Portugal (*idem*: 310-317).

seu tempo, constituir uma ameaça ao controle da coroa portuguesa (Estado da Índia) sobre as ilhas de Flores e Timor (Boxer: 1947: 7-16).

A imigração proveniente de Macáçar viera repetir um movimento anterior de Malaca em direcção a Macáçar provocado pela tomada daquele potentado malaio em 1641 pela VOC (Faria de Moraes:1954: 78-79). A composição do grupo proveniente de Malaca participava do ecléctico padrão sociológico referido acima: portugueses (mercadores, padres, marinheiros e soldados), mestiços de Malaca e de Goa e malaios conversos. É provável que incluísse ainda membros de outros grupos étnicos, possivelmente da Índia, uma vez que os contactos entre Malaca e as colónias portuguesas da Índia e do Ceilão envolveram sempre a deslocação de pessoas. Entre aqueles que se refugiaram em Macáçar contar-se-iam falantes de português, crioulo de base portuguesa, malaio e, muito provavelmente, de algumas línguas indianas (Abdurachman 1983: 102, 110-111, Daus 1989: 45).

Em 1702 os portugueses foram obrigados a transferir o centro do seu governo de Larantuka para Lifau, em Timor Oeste. Esta iniciativa consistiu essencialmente numa tentativa de reconquistar o controle sobre Timor, então ameaçado tanto pelos holandeses como por poderosas famílias de larantuqueiros que controlavam já uma considerável fracção do comércio do sândalo timorense (Moraes 1934: 87-100 e 1954: 115-127, Boxer 1947: 9, Leitão 1948: 234-250 e 265-287, Daus 1989: 50-53).

Larantuka continuou sob influência portuguesa até 1859, quando foi formalmente cedida ao governo holandês. Embora esta transferência tenha levado a alguma migração da população mestiça para Lifau, a permanência de traços da cultura portuguesa na região constitui evidência de que uma parte considerável da comunidade terá permanecido, mesmo se em regime periódico ou sazonal, em Larantuka (França 1985, Daus 1989: 54-57, Hagerdal 2012).

Hoje em dia, em Larantuka, a população é predominantemente católica, mantendo ainda práticas que derivam das estabelecidas pelos padres dominicanos portugueses na era de setecentos. A continuidade temporal das relações entre os habitantes da zona e os ‘portugueses’ de muitas origens e condições que aí se fixaram é ainda evidenciada no facto de em Larantuka se falar malaio, a língua franca usada na comunicação entre diferentes regiões do arquipélago malaio-indonésio.

A natureza sincrética e miscigenada destas comunidades litorais reflecte uma história de contactos e influências de, e entre, diversas civilizações e matrizes culturais, entre as quais a portuguesa. A esse respeito manifestam paralelismos com comunidades existentes noutros espaços de interacção histórica portuguesa, como por exemplo os *ambakistas* na zona de Luanda em Angola (Jill 2002) ou os *kristang* em Malaca, na península da Malásia (Baxter 1985, Daus 1989, O'Neill 1997).

Larantuka constitui, ainda, um exemplo de sociedade historicamente importante nos litorais do arquipélago malaio-indonésio. Uma característica fundamental deste tipo de sociedades é a sua localização geográfica, na faixa costeira de ilhas ou regiões continentais e, em resultado dessa posição, a sua dupla ligação ao interior e ao exterior. Muitas delas tornaram-se importantes pólos urbanos e cosmopolitas; outras, como Larantuka, mantiveram-se lugares remotos face aos centros e fluxos internacionais mas constituindo, simultaneamente, janelas abertas a influências exteriores (Barnes 1996:1).⁷

1.2. O terreno: contexto geográfico e etnográfico

A cidade de Larantuka está situada na ponta leste da ilha indonésia de Flores na província de Nusa Tenggara Timur⁸ (ver mapa 1, em anexo 1). Em termos histórico-linguísticos as sociedades da região incluem-se no grupo “central-malaio-polinésio”, um dos que compõem a família austronésia.⁹

Na ilha de Flores distinguem-se grupos etnolinguísticos diferenciados distribuídos por quatro áreas geográficas alargadas: Manggarai em Flores ocidental, Ngada, Nage, Ende, Keo e Lio em Flores central, Sikka em Flores centro-oriental e Lamaholot em Flores oriental. Este último grupo ocupa a parte oriental da ilha de Flores e o arquipélago de Solor que lhe fica adjacente, designadamente as ilhas de Adonara, Solor e Lembata (ver mapas 2 e 3, em anexo 1). A língua lamaholot (conhecida como solorês nas fontes históricas) é falada em toda a área embora registe variações dialectais entre as quatro zonas (Barnes 1996: 3).

⁷ Tais comunidades litorais foram frequentemente subsumidas no conceito de *Pasisir*, termo javanês derivado do malaio *pesisir* ‘regiões costeiras’ e introduzido por Pigeaud (1994 [1938]) para caracterizar um tipo de cultura associada ao islão e emergente em povoados costeiros das ilhas orientais holandesas durante os séculos XVI a XVIII (Barnes 1996: 1, 377). Voltarei a referir o conceito no capítulo 9 desta dissertação.

⁸ O conjunto de ilhas que formam o arquipélago de *Nusa Tenggara* ‘ilhas (do) sudeste’ (também conhecido por ‘Pequena Sunda’ ou ‘Sunda Menor’) está dividido administrativamente em três províncias: 1) Bali, 2) *Nusa Tenggara Barat* (oeste) formada por Lombok e Sumbawa, 3) *Nusa Tenggara Timur* (este) que inclui Sumba, Flores, Adonara, Solor, Lembata, Pantar, Alor, Sema, Roti, Savu e Timor Oeste (cuja capital, Kupang, é a sede da província). A expressão *Nusa Tenggara Timur* é geralmente referida pela abreviatura correspondente, NTT.

⁹ A família austronésia conta cerca de 1200 línguas e 270 milhões de falantes localizados numa vasta região compreendida entre Madagáscar e a Oceania (Tryon 1995: 17-18).

Situada nas rotas internacionais do comércio das especiarias das Molucas e do sândalo de Timor a região lamaholot foi visitada regularmente por mercadores asiáticos desde o início do milénio anterior e desde o século XVI por europeus (Roever 2002, Barnes 1976: 80, 1987).

Um dos temas culturais então dominantes na área era a oposição entre *demon-padji*, duas categorias de populações rivais e complementares. Muito embora não existisse então qualquer estrutura política baseada nessa divisão cada um dos povos lamaholot era ou *demon* ou *padji* (Barnes 1974: 5). Nas tradições orais estes grupos são ditos terem tido origem na rivalidade entre dois irmãos, Igo e Enga (ver diagrama 2, em anexo 2). Os *demon*, descendentes de Igo, estavam associados ao *raja* de Larantuka e os *padji*, descendentes de Enga, identificavam-se com um grupo de pequenos domínios ou principados designados em lamaholot *watan léma* e em malaio por *lima pantai* ‘cinco praias’ (Arndt 1938: 42-45). Os territórios e povos *demon* formavam os *kakang demon lewo pulo* ‘dez distritos demon’ vassallos do reino de Larantuka e que se distribuíam por toda a região lamaholot: Flores oriental, Adonara, Solor e Lembata (Seegeler 1932: 85).¹⁰ A liga *watan léma*, por seu lado, incluía povoados em Solor e Adonara e Lembata (Beckering 1911: 172-173, Barnes 2001: 275). Ver mapa 10, em anexo 1. Durante os séculos XVI e XVII com a chegada dos europeus, o proselitismo islâmico e o católico bem como a rivalidade comercial entre portugueses e holandeses vieram disponibilizar idiomas suplementares para exprimir a clivagem já existente: os *demon* passaram a ser conotados com os portugueses e com o catolicismo enquanto os *padji*, islâmicos, alinharam do lado da Companhia neerlandesa das Índias Orientais (VOC). Mas é apenas no início do século XX, com a introdução do domínio colonial holandês efectivo, que a antiga divisão passará a corporizar um sistema de organização político-administrativa. Por volta de 1931 o território lamaholot já havia sido reordenado e consolidado em torno de dois poderes: as regiões *demon* sob o domínio do *Raja Koten Demon Lewo Pulo* centrado em Larantuka, e as antigas áreas *padji* mais a zona de Tanjung Bunga (M ‘Cabo das Flores’), na península norte de Flores oriental, sujeitas ao *raja* de Adonara, que passara então a deter o título de *Raja Padji Watan léma* (Barnes 1974: 5, Dietrich 1983, 1984, 1989: 31-34).¹¹ Mais tarde, e resultando ainda da política colonial, o *raja*

¹⁰NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298.

¹¹ O título de *sengaji* que nas fontes holandesas do século XVII é atribuído a este chefe foi gradualmente substituído pelo de *raja* (Barnes 2001: 293)

de Adonara viria a ser incorporado no domínio do *raja* de Larantuka ao qual é conferido o estatuto de *zelfbestuurder* ‘regente autónomo’ de toda a região (Seegeler 1932).¹² No interior do território, e aos seus diferentes níveis constitutivos (ao nível da liderança das aldeias, como ao nível da liderança do reino) a organização política assentava num modelo composto por duas instituições paralelas: por um lado, a figura do *tuan tanah* (M ‘dono da terra’), em regra o chefe (o mais velho) do *suku ama* (L, M ‘clã nuclear, fundador’), proprietário das terras de um dado lugar; era ele quem regulava o acesso e utilização da terra e assinalava o ciclo agrícola com cerimónias, ritos e oferendas. Por outro lado, um conjunto de quatro oficiais que compunham uma estrutura quadripartida de poder político-ritual. Os cargos eram distribuídos entre anciãos dos *suku ama* dum dado lugar ou domínio, os *kebelen* ou *kelake* (L, M ‘chefes’) e os títulos denotavam as respectivas posições e tarefas complementares nos sacrifícios animais de propiciação: *koten*, *kélen*, *hurit*, *marang* (‘cabeça’, ‘pernas traseiras’, ‘espada’, ‘recitação’).¹³ Também no governo secular do território estes chefes detinham funções diferenciadas que se organizavam em díades complementares: *koten*, o mais importante, representava a unidade do grupo e permanecia no seu centro e interior, *kelen* era o segundo na hierarquia e o responsável pelas relações externas (guerras e/ou alianças entre aldeias, contacto com poderes externos nomeadamente com o governo colonial); *hurit* e *marang* tinham um poder consultivo (Vatter 1932, Arndt 1940, Barnes 1976, Graham 1991, Dietrich 1989).

Na era pós-colonial a região lamaholot foi sujeita a uma nova formatação política. Os antigos reinos de Adonara e Larantuka ao serem incorporados (em 1958) nas estruturas hegemónicas de controlo administrativo do moderno estado Indonésio foram dissolvidos enquanto entidades oficiais, o que conduziu ao esvaziamento de poder da figura dos *raja*. O modelo tradicional de ordenação político-ritual do território continua, todavia, a influenciar as relações intercomunitárias e a informar muitas das representações culturais lamaholot (Dietrich 1995, Graham 1991, Barnes 2001).

Flores Timur

Larantuka, antes o centro do reino *demon lewo pulo*, é hoje capital do *kabupaten* (‘regência, distrito’) *Flores Timur* (FLOTIM) ‘Flores Oriental’ (ver mapa 4, em anexo 1). O

¹² NL-HaNA, *Memories van Overgave*, 2.10.39, no.de inv.: 1298. Abordarei de novo a díade lamaholot *demon-padji* no capítulo 4 desta tese.

¹³ Mais adiante, nos capítulos 4 e 9, voltarei a fazer referência a esta organização político-ritual quadripartida..

governo distrital é chefiado por um *bupati* (termo javanês derivado do sânscrito significando ‘chefe, regente’) eleito por um período de cinco anos, e assistido por um aparelho burocrático. A regência está por sua vez subdividida em dezoito *kecamatan* “sub- distritos” que no seu conjunto contam cerca de 233 mil habitantes.¹⁴

As fronteiras do presente distrito já não decalcam as do território historicamente sujeito ao *raja* Larantuka (os *kakang lewo pulo*), nem traduzem a divisão tradicional entre *demon* e *padji*. Alheia à história política do universo lamaholot, a presente organização administrativa reúne num mesmo distrito a parte oriental de Flores e as ilhas de Solor e Adonara. A área do *kabupaten* tem uma extensão de 1. 813 Km² e é banhada a norte pelo mar de Flores e a sul pelo mar de Savu; a oeste faz fronteira com a regência de Sikka e a leste com a de Lembata.¹⁵

Geologicamente, e à semelhança do resto da ilha (e arquipélago), a região oriental de Flores é constituída por formações vulcânicas que compõem estruturas montanhosas no interior (quatro vulcões activos) e planícies nas terras baixas do litoral. A linha da costa é recortada formando baías, pontões, portos naturais e penínsulas.

Situada entre os 8° 4’ e os 8° 40’ de latitude sul e os 122° 38’ e os 123° 58’ de longitude leste o distrito tem um clima tropical húmido sujeito ao regime de monções que caracteriza a Indonésia oriental. De Junho a Setembro os ventos secos que sopram da Austrália originam a estação seca (monção de leste). Os meses de Outubro e Novembro são um período de transição: quente, seco e sem vento. De Dezembro a Março tem lugar a estação das chuvas ou monção oeste. Março e Abril formam uma segunda época de transição de chuvas incertas. Em regra a região conta com apenas quatro meses de chuva, dos quais depende a agricultura, e oito meses secos.

Flores Timur, bem como toda a província de Nusa Tenggara Timur, é uma das regiões mais pobres da Indonésia.¹⁶ A economia regional é essencialmente agrícola (37%), predominando o regime da pequena propriedade onde se cultivam, em sistema de sequeiro, os produtos para subsistência: milho, arroz, vários tipos de tubérculos e árvores de fruta.¹⁷ Outras produções complementares como plantações de caju, coco, café e cacau destinam-se à

¹⁴ Badan Pusat Statistik Kabupaten Flores Timur, 2009: 67.

¹⁵ Esta ilha a leste de Solor passou a constituir uma regência separada na sequência dos processos de reforma e descentralização desencadeados após a queda do regime do presidente Suharto em 1998.

¹⁶ O rendimento *per capita* na NTT é um dos mais baixos do país: em 2007 era de 6. 07. 767 *rupiah* (a moeda nacional) enquanto a média nacional era de 27. 648. 404 (Barlow e Gondowarsito, 2007: 1-2).

¹⁷ De acordo com os dados de 2009, as culturas de sequeiro ocupavam 99% da terra de cultivo, e apenas 0,06% era dedicada ao *paddy* “arroz de regadio” (Badan Pusat Statistik Kabupaten Flores Timur, 2009: 215)

comercialização em mercados nacionais. A criação de porcos, galinhas e cabras tem uma forte expressão e está estreitamente ligada à vida doméstica e social dos lamaholot. Outro sector de importância crescente na região é o dos serviços que em 2000 representava 25% da população.¹⁸ Importa aqui sublinhar que as ocupações económicas dos povos de Flores oriental reflectem variações locais significativas. Tradicionalmente relevante, e transversal a todo o arquipélago, é a diferenciação entre o interior (montanhoso) e agrícola e o litoral mais ligado à pesca, colecta de produtos marinhos e ao comércio local (Barnes 1996: 4- 5). Outra distinção que ganha cada vez mais expressão é a que separa o mundo rural e os centros urbanizados, onde as actividades agrícolas dão lugar às do sector terciário (ligadas sobretudo à administração local).

De acordo com as estatísticas oficiais a maioria dos habitantes de Flores Timur (79%) são católicos e cerca de 20% professam o islamismo, os restantes 1% distribuem-se pelas outras confissões reconhecidas oficialmente (protestantismo, hinduísmo e budismo).¹⁹

Tais afiliações religiosas são o produto de um longo processo histórico. Na maior parte do arquipélago malaio-indonésio a difusão das religiões mundiais teve início no primeiro milénio, quando o hinduísmo (o primeiro) e o budismo (a partir do século V) afluíram aos portos e povoados costeiros. Durante os séculos XVI e XVII a rivalidade cristã-muçulmana instalada veio redefinir os domínios lamaholot como membros duma irmandade internacional e aumentar a pressão sobre os aliados comerciais no sentido de adoptarem e partilharem a mesma religião (Reid 1993, Roever 2002).

As novas tradições religiosas, baseadas em escrituras, permearam os diversos povos e regiões lamaholot em períodos históricos diferenciadas e o grau da sua influência nas culturas locais manifesta grande variabilidade (Steenbrink 2003, Barnes 1996, Graham 1991, Dietrich 1989). Não obstante, as concepções indígenas permaneceram actantes entre a maioria dos lamaholot. Nalguns casos formando ainda o sistema dominante de representação simbólica, noutros casos persistindo como modelos cosmológicos à luz dos quais se reinterpretem as novas ideologias.

¹⁸ Badan Pusat Statistik Kabupaten Flores Timur, 2000: 5.

¹⁹ *Idem*: 104. Na política religiosa implementada pelo moderno estado Indonésio e administrada por um órgão governamental específico - o ministério dos assuntos religiosos e suas delegações districtais - os sistemas conceptuais e rituais indígenas que estruturam as relações entre o indivíduo e os mundos natural e sobrenatural envolventes (as cosmologias) são considerados como tradições, costumes, culturais (*adat*) e não como “religiões” (M, BI *agama*), epíteto reservado para aos sistemas religiosos com implantação mundial, designadamente o cristianismo, hinduísmo, budismo e islamismo.

Na mundivisão lamaholot o cosmos é estruturado pela interacção contínua de princípios opostos e complementares que informam a ordem social e simbólica das comunidades. Reflexo desta concepção é a crença generalizada em *Lera* (ou *Réra*) *Wulan Tana Ékan*, uma divindade que combina em si dois aspectos antagónicos: a díade *Lera-Wulan* (L ‘sol-lua’) representa o seu lado celestial e *Tana Ékan* (L ‘terra’) constitui, em contraste, a sua dimensão terrestre. A propiciação da divindade por meio de sacrifícios animais e oferendas rituais é uma das formas de garantir a segurança e o bem-estar individual e colectivo. Outras entidades influentes na vida social e ritual lamaholot são os antepassados. Os actos por eles realizados em vida e registados na tradição oral são fontes permanentes de fertilidade e prosperidade para os seus descendentes, desde que apropriadamente cuidados e venerados.

Larantuka, embora ancorada no universo lamaholot que caracteriza o distrito de Flores Timor, manifesta especificidades que decorrem da sua história singular e que têm levado alguns autores a vê-la como uma transformação particular da cultural regional (Graham 1991, Dietrich 1998).

Larantuka

O nome Larantuka designa três entidades: um *kecamatan* (BI ‘subdistrito’) dos dezoito que compõem a regência (Flores Timur), uma cidade (BI *kota*), capital do distrito e do subdistrito, e uma das aldeias (hoje freguesias) constitutivas da cidade. Administrativamente, porém, o subdistrito e a cidade são indistintos. O governo distrital, localizado num dos bairros da cidade, tem sob a sua jurisdição não apenas o distrito, como ainda o sub-distrito e a cidade. Em termos territoriais há também uma sobreposição entre a área do subdistrito e a da cidade. O território (comum) localiza-se na secção sudeste do sopé da montanha (1200m) de Ili Mandiri (ver foto 1, em anexo 3) e encontra-se dividido em catorze unidades urbanas, *kelurahan* (BI ‘freguesia’, ‘município’), e sete unidades rurais, *desa* (M ‘aldeia’).²⁰

Neste trabalho o termo Larantuka é essencialmente usado como referente da cidade. O seu uso como denominativo da freguesia homónima é clarificado pelo contexto ou pela aposição do substantivo (aldeia, freguesia).

²⁰ O *kelurahan* e *desa* são respectivamente agregados de bairros e de lugares (Pusat Statistik Kabupaten Flores Timur 2009: 26-32, 5).

Larantuka constitui uma zona económica distinta quando comparada com o resto de Flores Timur. No final dos anos noventa o antropólogo alemão Stefan Dietrich caracterizava-a do seguinte modo:

Hoje em dia larantuka é uma economia monetária. A monetarização teve início na segunda década do século XX quando com a expansão da educação e da administração colonial novas oportunidades de fazer carreira permitiu que os habitantes deixassem as antigas ocupações agrícolas. No centro da cidade entre 50% a 80% da população activa depende de salários e de pensões da função pública. Alguns trabalham para a igreja ou nos transportes mas em geral o desemprego e o subemprego são elevados (1998: 236).

O facto de as oportunidades de emprego serem em Larantuka maiores e mais variadas que nas outras regiões do distrito é evidenciado pelo nível de rendimento *per capita* que em 2008 era aí (sub- distrito/cidade) superior ao dobro do de Flores Timur.²¹

A população total da cidade é de 33 a 34 mil indivíduos. A afiliação religiosa decalca o padrão distrital, ou seja o catolicismo é maioritário (79%) seguido do islamismo (17%). A única diferença registada nas estatísticas oficiais relativamente ao resto do território é a presença mais expressiva de cristãos protestantes (3%).²² Porém, existem outras. Se, por um lado, os naturais de Larantuka, os *orang nagi*, partilham as concepções cosmogónicas com que os povos lamaholot estruturam as suas relações no tempo e no espaço, por outro lado empenham-se em sublinhar as diferenças entre a sua identidade católica e a dos grupos vizinhos. Larantuka é católica há muito mais tempo e evangelizada por portugueses, em português. Os lamaholot, como todos os restantes florineses, foram cristianizados em época mais recente por holandeses e em malaio. Para os nagi estas são diferenças significantes.

Larantuka, além de centro do governo de Flores Timur é também a sede da diocese distrital criada em 1961 e liderada por um bispo. A área da diocese é a do distrito de Flores Timur e a sua organização eclesiástica coincide *grosso modo* com a da administração civil, estabelecendo-se uma equivalência geral entre as paróquias e os *kelurahan* (aldeias ou freguesias).

As catorze freguesias que compõem o espaço urbano de Larantuka estão dispostas ao longo da linha de costa (sentido sudoeste-nordeste), constituindo tiras rectangulares perpendiculares à marginal (ver mapa 5, em anexo 1). Reconhecem-se três zonas

²¹ *Idem*: 431.

²² *Idem*.

diferenciadas: 1) zona sudoeste- freguesias de Waibalun e Lewolere, 2) zona central- freguesias de Pantai Besar, Larantuka, Balela, Pohon Sirih, Lohayong, Lokea, Postoh, 3) zona nordeste- freguesias de Amagarapati, Ekasapta, Puken Tobi Wangi Bao, Sarotari, Weri. A zona central constitui o núcleo antigo da cidade, correspondendo ao complexo de aldeias que formavam o centro do *kerajaan* Larantuka. Os seus habitantes são conhecidos por *orang nagi* (ML ‘pessoa da cidade’) e são portadores de uma identidade cultural e histórica diferenciada dos Lamaholot que vivem quer na região alargada de Flores oriental, quer nos novos bairros da cidade para onde têm afluído vindos de terras circundantes.

Assim, Larantuka, se bem que integrada no universo cultural e linguístico lamaholot, constitui em muitos aspectos uma transformação particular das características regionais envolventes (Graham 1991: 6, Dietrich 1995: 113, 1998).

2. História e antropologia

A premissa de base, orientadora do trabalho, é a de que os sistemas de representação dos nagi encerram uma natureza compósita, produto duma interacção dialéctica entre formas sociais indígenas e elementos de origem cultural diversa, nomeadamente portuguesa, malaia e euro-asiática.

Para compreender as manifestações desta cultura híbrida é, pois, necessário conhecer não apenas o seu contexto sincrónico como também o desenrolar diacrónico onde vieram inscrever-se quer como emergência quer como permanência.

O que se pretende não é elaborar nem a história social e cultural da povoação de Larantuka, nem a do estabelecimento português na região, mas documentar uma parte do passado comum aos dois grupos e atender a alguns dos modos como esse passado se inscreve no presente.

Conduzir o trabalho nesta perspectiva implicou o recurso a uma abordagem de índole pluridisciplinar, fazendo intervir os dados etnográficos com os fornecidos pela história, situando o grupo na dinâmica requerida tanto pela sua natureza particular como pela necessidade teórica de dar aos factos de mudança e, ou, de continuidade estrutural a sua plena importância.

Nesse sentido a pesquisa envolveu por um lado a documentação do período histórico correspondente ao da permanência portuguesa em Larantuka e, por outro lado, a avaliação de

algumas das manifestações das implicações dessa presença e interacção passadas nas práticas e representações culturais dos nagi de Larantuka na contemporaneidade.

Na antropologia ultrapassou-se há muito a negação funcionalista da história e a confirmação dessa negação pelo estruturalismo, onde eram descritas e celebradas as estruturas atemporais das sociedades que tinham por objecto. Hoje os antropólogos já não questionam a interpenetração das dimensões processuais e estruturais dos grupos humanos.

Nas últimas décadas - e tendo como pano de fundo o campo dos estudos pós-coloniais emergente com o trabalho seminal de Edward Said (1978) - a antropologia tem dado particular atenção a temáticas ligadas à interacção histórica entre colonizador e colonizado e aos seus papéis constitutivos nos legados e percepções culturais do imperialismo, ou às relações assimétricas que envolviam a produção do saber ocidental sobre o mundo subordinado (Clifford 1988, Comaroff & Comaroff 1992, Gilroy 1993, Fabian 1983, Stoler 2002 e 2010).²³

A perspectiva metodológica que entendia que as histórias não-europeias eram apenas sujeitas à mudança por via do encontro e impacto colonial começara há muito – e muito antes de instituído o campo dos estudos ditos pós-coloniais - a ser posta em causa. Já nos anos de 1930 historiadores da escola de Leiden começam a trabalhar sobre a história da Indonésia e a recusar o eurocentrismo recentrando a história nas populações locais (Pigeaud 1938, 1960). Com a escola dos Annales a história da Ásia do Sudeste ganha a sua autonomia (Smail 1961, Benda 1962, Coédès 1964). Estes autores deram conta de regularidades diacrónicas no interior dessa região alargada, como por exemplo a hierarquia (dois *raja*) do poder assente na divisão entre autoridade religiosa e política ou a divergência dos processos históricos entre terras baixas (costa) e terras altas (montanha). Um resultado importante desta “história sociológica” foi a emergência duma história regional baseada no estudo e comparação de elementos comuns (Hall 1973, Reid 1988, 1993).

Em Portugal, os estudos sobre o antigo império português desenvolvidos nessa perspectiva, isto é tendo em consideração a história e a cultura dos povos locais, registaram um desenvolvimento significativo desde o final dos anos oitenta quando, sob a orientação de mestres da interdisciplinaridade (como Luis Filipe Thomaz e Jill R. Dias), surgiram as primeiras teses de mestrado e doutoramento fazendo intervir nos materiais clássicos do

²³ No contexto da reflexão portuguesa sobre o império português destaco o livro de ensaios de Vale de Almeida (2000) e o volume colectivo organizado por Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, Bela Feldman-Bianco (2002, foi depois reeditado no Brasil).

historiador (os arquivos ocidentais) fontes de informação produzidas pelas sociedades dos contextos imperiais e coloniais em estudo.²⁴

Um movimento análogo no seio da antropologia conduziu à emergência duma etnografia comparativa das sociedades da zona oriental do que é hoje a Indonésia. A tradição de estudos antropológicos na área remonta a 1935 quando J.P.B. Josselin de Jong, professor na universidade de Leiden, instituiu um programa de análise comparada da etnografia das sociedades do arquipélago indonésio concebidas como um “campo de estudo etnológico”²⁵ incidindo sobre uma área cultural particular, delineada em termos de características específicas que, embora partilhadas, manifestavam variações suficientes para permitir uma comparação instrutiva. Os traços formais mais significativos desse “núcleo estrutural” incluíam princípios dualistas de classificação sócio-cósmica, e sistemas clânicos organizados segundo regras de aliança baseada no casamento de primos cruzados. Esta perspectiva teórica-metodológica viria a ganhar proeminência através do trabalho dum aluno de Josselin de Jong, van Wouden, sobre os tipos de estruturas sociais na Indonésia oriental.²⁶ A partir de então a região que constitui actualmente a província de Nusa Tenggara Timur (NTT) tem sido objecto de intensa pesquisa etnológica não só por parte de holandeses, como também por ingleses, alemães, franceses, americanos e australianos.²⁷ O detalhado conhecimento etnográfico produzido – tendo por base o domínio das línguas locais e extensivos trabalhos de campo abalou o modelo pré-definido do FAS, levando à reformulação de algumas das teorias e ideias centrais dos primeiros estruturalistas holandeses. O exame comparativo das sociedades em estudo veio, por um lado, confirmar que, como postulava Van Wouden, todas as sociedades da região são estruturadas por relações de aliança entre grupos exogâmicos mas, por outro lado, demonstrou que as estruturas sociais dos diferentes grupos evidenciavam diferenças demasiado significativas para poderem ser contidas no modelo do FAS (P.E. Josselin de Jong 1988). Mais, as similaridades constatadas eram do domínio das expressões culturais, dos

²⁴ Muitos desses trabalhos começaram por surgir na (hoje extinta) *Revista Internacional de Estudos Africanos* editada pelo antigo Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical, um periódico que esteve desde o início (1984), e até à publicação do seu último número (1995-1999), sob a direcção científica de Jill R.Dias. Mais recentemente têm vindo a ser publicados nas diversas séries editoriais do Centro de História de Além Mar (CHAM/FCSH).

²⁵ O conceito viria a standardizar-se na forma abreviada da sua versão inglesa (e não neerlandesa): FAS, ‘Field of Anthropological Study’.

²⁶ O trabalho apresentado em Leiden em 1935 foi apenas difundido nos anos sessenta quando R. Needham fez a sua tradução para a língua inglesa (Wouden 1968), tornando-se uma referência no estudo de sistemas prescritivos de parentesco e aliança.

²⁷ A investigação da antropologia portuguesa na região tem-se circunscrito fundamentalmente a Timor oriental.

sistemas conceptuais e da mundivisão, e não ao nível da organização social. Esta conclusão veio reorientar a análise antropológica daquelas comunidades insulares, redefinindo o modelo do “núcleo estrutural” em termos de um conjunto de categorias sociais partilhadas e distintivas, vistas como parte de uma herança cultural austronésia (Fox 1980). Nas palavras de James Fox, a figura de proa desta nova abordagem antropológica, tais categorias incluem:

Uma preocupação – na verdade uma obsessão - com o conhecimento especificado das origens, o qual estabelece não só a identidade individual e social como as próprias fundações da vida cultural; - categorias simbólicas dualistas centradas em categorias complementares de género, espaço e relação relativa, a que é dada uma expressão poética na linguagem ritual e a própria estrutura por um paralelismo canónico; - uma organização social baseada na ‘casa’ como grupo de descendência primário e num sistema clânico variável enquanto estrutura intermediária na formação de agrupamentos políticos e cerimoniais mais amplos; - na utilização de alianças matrimoniais como forma de relacionar as casas entre si, através da mediação do sistema clânico ... (Fox 1988 - tradução minha).

Ao invés da perspectiva estruturalista inicial da escola de Antropologia de Leiden era agora dada particular atenção à história regional. Esta mudança decorria da convicção de que a compreensão política das sociedades da Indonésia oriental era essencial para proceder à avaliação das relações de aliança entre domínios políticos. A maioria dos grupos que na era pré-colonial constituíam pequenas entidades político-territoriais autónomas tinham sido incorporados num sistema administração indirecta do governo holandês (e português em Timor Loro Sa’e), cuja influência perdurou para além do desmantelamento do regime colonial (Barnes 2001, Dietrich 1989, Fox 1980, Schulte-Norholdt 1971). Por outro lado, essa experiência partilhada de domínio colonial europeu gerou comportamentos de resistência e adaptação que manifestam qualidades de resiliência comuns (Gunn 1999, Hägerdal 2012, MacWilliam 2002).

Os estudos aprofundados de etnografia na região têm posto em evidência que ao explorar a história dos domínios políticos da Indonésia oriental importa estar ciente que, seja qual for a influência que os europeus tenham tido no seu desenvolvimento, as estruturas subjacentes desses grupos são, na sua essência, locais e enformadas por uma herança cultural e histórica austronésia.²⁸ O trabalho que agora se apresenta corrobora este postulado.

²⁸ Nas últimas décadas a preocupação em inscrever as sociedades do arquipélago de Nusa Tenggara Timur no seu desenvolvimento diacrónico levou a enquadrá-las num universo histórico-linguístico mais alargado, o da Austronésia. Os sistemáticos estudos comparativos que têm sido levados a cabo neste âmbito demonstraram que

Muito embora o encontro e convivência entre portugueses e florineses estejam ancorados na história do império português na Ásia, algumas das suas características específicas implicam que o diferenciemos do estudo de uma situação colonial *tou court*, isto é a de uma relação assimétrica de poder entre um aparelho colonial e grupos ou organizações indígenas. Entre tais características contam-se: a condição periférica do seu contexto geográfico face aos centros político-económicos e religiosos dos portugueses na Ásia (Índia, Malaca, Macau); a época recuada em que ocorreram (séculos dezasseis e dezassete), anterior à dos regimes convencionalmente designados coloniais, baseados numa organização administrativa, jurídica e política sobre um território e população subjugados (implementados na área apenas depois do século dezanove); a ausência de representatividade do poder civil do Estado da Índia; o perfil sociológico do agrupamento português, constituído na sua maioria por luso-asiáticos. Em suma, e como há muito foi demonstrado, a presença portuguesa no arquipélago malaio-indonésio, e em particular na sua secção oriental, veio implementar não um controlo indirecto da coroa portuguesa mas uma rede política e económica ancorada em rotas marítimas, portos e mercados costeiros (Cinatti 1950, Thomaz 1994, Hagerdal 2012).

Visando centrar este trabalho na dimensão antropológica da presença e interacção portuguesas em, e com, Larantuka ao proceder à sua documentação prestei atenção a dois tipos de dados:

a) aqueles relativos ao processo de estabelecimento dos portugueses em Solor e na parte oriental de Flores;

b) aqueles que davam conta das formas de interacção com as populações locais, nomeadamente no domínio político (permitindo aferir de que forma eram concretizadas e concebidas as relações entre as estruturas políticas locais e os portugueses); no domínio sócio-económico (o papel central da rota e do comércio do sândalo e as suas implicações sociológicas fixação de contingentes portugueses, uniões ‘mistas’ entre estes homens e mulheres locais, formação de grupos ‘mestiços’ e de novas elites); no domínio religioso

as sociedades contemporâneas da região da Ásia do Sudeste e Pacífico partilham e mantêm uma perspectiva cultural austronésia distintiva. James Fox da Universidade Nacional da Austrália foi, de novo, quem criou (nos anos de 1990) as condições institucionais e teórico-metodológicas deste terceiro momento da investigação antropológica da Indonésia oriental. Os resultados das investigações pluri e interdisciplinares desenvolvidas desde então têm sido publicados em diversos volumes colectivos, constituindo uma série editorial designada *Comparative Austronesian Series* da responsabilidade do departamento de antropologia daquela universidade (James J.Fox (ed.) 1993, Peter Bellwood, James J.Fox & Darrell Tryon (eds.) 1995, James J. Fox & Clifford Sather (eds.) 1996, Michael P.Vischer (ed.) 2009).

(actividade missionária e concomitantes processos de evangelização e de conversão/resistência à conversão).

Dada a ausência de materiais indígenas coevos as fontes utilizadas para o estudo do período em questão (séculos XVI e XVII) são inteiramente europeias. A reconstituição histórica a que a partir delas procedi constitui menos uma problematização, reflexão e discussão aprofundadas dos temas documentados (eventos, conjunturas, acções, atitudes, processos) do que, parafraseando a actual orientadora científica do projecto, um “exercício de reconfiguração dum recurso do passado”.

Inscrições e construções do passado

As reflexões pós-modernistas sobre a natureza do conhecimento, e dos processos de produção-aquisição e apresentação dos saberes, vieram pôr definitivamente em causa a visão empiricista que defendia uma história objectiva e reclamava o estatuto de verdade para o trabalho historiográfico. Resgatar ou assegurar a integridade da disciplina assenta desde então, no reconhecimento de que, quer o registo de eventos, quer a a sua análise posterior são reflexo de grelhas conceptuais e sistemas cognitivos específicos, e que estes nem são absolutos, nem nunca deixarão de ser ambíguos (Geertz 1988, 1993 [1973], Clifford 1988, White 1987).

Trabalhos onde os olhares da antropologia e da história se entrecruzam para proceder ao estudo do passado de povos ágrafos ou de segmentos iletrados de populações têm demonstrado a importância em confrontar as suas tradições orais, entendidas como representações retrospectivas do passado, com os registos escritos coevos disponíveis, em regra produto de olhares exteriores a esses grupos (Sahlins 1985, Andaya 1993, Barnes 1996, Fox 1996, Hagerdal 2012, Lewis 2010).²⁹

Seguindo aqui essa linha de orientação, procurei avaliar e estabelecer a pertinência das fontes (europeias) contemporâneas dos eventos ou fenómenos a documentar em conexão com a observação e análise de aspectos contemporâneos da etnografia de Larantuka, dando, neste caso, eventualmente mais ênfase à sua expressão performativa, do que a práticas meramente discursivas da memória. Debruço-me assim, concretamente, sobre um conjunto específico de formas e práticas religiosas reconhecidas socialmente como resultantes da interacção histórica

²⁹ Indico aqui apenas alguns dos muitos exemplos retirados da região da Indonésia oriental-Pacífico. Para um debate teórico sobre o significado das tradições orais, da sua importância historiográfica e etnográfica ver Vansina 1985 e 2009 [1961] e Thompson 2000 [1978]. Para uma reflexão sobre a articulação entre as fontes de arquivo e as tradições orais ver, entre outros, Hoerees, J. e Hoogbergen, W., 1984: 245-289.

com os portugueses e sobre os modos como essa convivência e legado históricos são percebidos no presente.

O exame destes materiais e o seu cruzamento com as fontes europeias assentou num conjunto de instrumentos teórico-metodológicos que, se deverão ser parcialmente elucidados ao longo e pelos resultados do estudo, não deixaram de estar presentes desde o início subjazendo às opções analíticas e terminológicas adoptadas. Designadamente:

a) Tradições religiosas

Noções que exploram os significados de tradições devocionais e rituais enquanto inscrições simbólicas do passado na contemporaneidade. Assim, e por forma a enquadrar aspectos da etnografia de Lantaka nas suas dimensões diacrónicas, emprego uma concepção dinâmica de “cultura tradicional” à luz da qual as tradições são entendidas não como meras sobrevivências de tempos idos, mas antes como constituindo uma enquadramento activo na construção do presente, regulando e fundamentando a acção humana, ao mesmo tempo que é por esta continuamente manipulada e recriada. As práticas, tradições, são aqui encaradas como fenómenos sócio-culturais particulares, construções dinâmicas forjadas por processos de mediação simbólica operando num contexto histórico específico (Comaroff 1985). Esta perspectiva estratégica permite considerar as “tradições” católicas introduzidas pela missão dominicana nos séculos dezasseis e dezassete como “lugares” a um tempo de mudança e de continuidade estrutural.

Um, de entre os múltiplos, dados incorporados nestas “criações históricas” (Lowenthal 1985) é o facto de constituírem veículos propícios de representação e afirmação identitária. Dimensão à qual estão ligadas circunstancialmente atitudes de resistência e contestação.

b) Tradições discursivas

Conceitos que dão conta de práticas locais de “historiografia” oral. Para apreender a singularidade das manifestações culturais nã de que aqui me ocupo importa considerar as suas concepções sobre o passado, uma vez que elas são uma grelha activa na sua construção e representação.

Alguns dos conceitos forjados e implementados no estudo comparativo da etnografia da Indonésia oriental, referenciados mais acima, revelaram-se adequados ao exame dos

discursos sobre o passado que enquadram as explicações e exegeses acerca do legado da interação histórica portugueses-lamaholot.

As populações do arquipélago malaio-indonésio dispõem duma variada literatura baseada na composição oral, cujo papel é essencial na preservação de saberes e práticas locais. De entre estas tradições orais predomina um conjunto que lida com ideias sobre a origem. Estas traduzem uma atitude perante o passado segundo a qual ele é passível de ser conhecido, e o reconhecimento de que esse conhecimento é relevante, uma vez que o que aconteceu no passado constituiu um padrão para ordenar o presente (Fox 1996: 5).

A partilha de uma origem comum é o principal meio de criar uma comunidade, um “nós” (seja o clã, a aldeia, ou um domínio político mais alargado). A derivação a partir dessa fonte é socialmente construída e pode ser traçada com base no reconhecimento de um antepassado comum, de um culto comum, de um lugar de origem comum (Fox e Sather 1996, McWilliam 2002). O conhecimento desse passado comum é frequentemente comprovado por meio da apresentação de legados materiais e é preservado e expresso sob a forma de narrativas orais (Traube 1981, Lewis 1988, Fox 1995 e 1996). Estas podem ser de diversos tipos. Um deles são os mitos de origem que contam “os princípios” (do mundo, da humanidade, do fogo ou de particulares formas culturais). Outro tipo são as diferentes narrativas históricas que, na sua maioria, consistem no relato verbal da formação política de um dado domínio (Fox 1976: 9). É este género de narrativas que importa aqui ter em conta para compreender as representações do passado em Larantuka.

As narrativas históricas de um domínio baseiam-se na crónica dinástica do chefe principal, o *raja* no caso de Larantuka, a qual forma uma grelha de referência para a organização da comunidade. Uma genealogia é uma sucessão de nomes ordenados cronologicamente que começa com o antepassado fundador e prossegue numa linha de descendência patrilinear até ao presente (Fox 1976: 14). A dinastia real de Larantuka traça as suas origens através de vinte *raja*. A genealogia dos *raja* é pública, no sentido em que é conhecida de todos (e recitada por oradores especialistas na história oral) e no sentido em que os outros clãs do mesmo domínio estão com ela relacionados por meio de laços entre os seus próprios antepassados e a dinastia real. Estes laços podem ser de colateralidade (ascendência comum) ou de aliança (matrimonial, política, militar, ritual, religiosa). As narrativas que relatam estas ligações não constam já da crónica dinástica central mas das genealogias de cada grupo (clã, aldeia) constitutivo do domínio; vistas como pertença privada tais histórias são apenas conhecidas em detalhe e narradas pelos anciãos dos respectivos grupos. Como tem

sido atestado para outros contextos do arquipélago é “a colecção de todas estas narrativas [que] mapeia a formação política do reino, mas cada clã constituinte possui e mantém uma porção do todo” (Fox 1976: 16). Os membros mais velhos dum clã são os principais depositários deste saber e quem, por regra, assume a responsabilidade de o relatar e explicar.

Em Larantuka as tradições históricas dos clãs nucleares reconhecem dois tipos de ligação com a dinastia real: um conjunto de clãs tem origem nos mesmos antepassados fundadores e no mesmo lugar que a linha do *raja ama koten*, enquanto um outro grupo de clãs reivindica a sua posição social através de pactos selados no passado entre o ascendente fundador e um determinado raja. Este último conjunto não partilha, portanto, uma origem comum com a dinastia real nem com os outros clãs de Larantuka. A sua origem difere em ambos os critérios socialmente reconhecidos para identificar pessoas e grupos, ascendência e lugar de derivação. Em relação a este último grupo, o primeiro é considerado indígena, natural, de Larantuka, mais concretamente de sítios específicos na encosta da montanha de Ili Mandiri. O segundo grupo é, por seu turno, formado por clãs imigrantes que num passado remoto se instalaram em Larantuka por terem sido forçados a deixar os seus lugares de origem (Vatter 1932, Dietrich 1989 e 1995, Graham 1985).

Esta derivação tripartida não é específica de Larantuka, tendo sido registada em outras áreas lamaholot (Barnes 1996, Graham 1991). Subjacente está uma concepção de múltiplas origens documentada como um dos operadores mais eficazes e generalizados de diferenciação e assimetria social entre diversas comunidades do arquipélago de Nusa Tenggara Timur (Lewis 1988, 2010, Molnar 2000, Vischer 2009). Como James Fox e, na sua linha, muitos outros antropólogos têm demonstrado em vários ensaios sobre o tema, este dispositivo conceptual existe com o propósito de determinar estatutos relativos numa dada constelação social (como por exemplo o principal, o mais velho, o superior).³⁰ Tais qualidades relativas exprimem-se caracteristicamente nesta região por meio dum sistema dualista de classificação simbólica, onde os dois termos duma díade são frequentemente investidos de valores assimétricos (detendo um deles um estatuto mais elevado que o outro), mas complementares e interdependentes (Maybury-Lewis & Almagor 1989, Dietrich 1989 e 1995). O binómio imigrantes-indígenas é uma das elaborações significantes desta ideologia dual. Ele traduz uma ordenação temporal da chegada das duas categorias à terra hoje partilhada, Larantuka, na qual os grupos indígenas, sendo “os primeiros” ou “mais antigos” têm precedência social. Enquanto as histórias destes grupos de descendência contam como os seus antepassados

³⁰ Ver em particular Lewis 1988, Fox e Sather 1996, Vischer 2009.

desceram do cimo da montanha até à localização presente junto ao mar, os grupos de imigrantes contam a história de itinerários e jornadas ancestrais que os levaram do seu lugar de origem, a leste ou a oeste, até finalmente alcançarem Larantuka.

As tradições orais sobre a história do *kerajaan*, do domínio no seu conjunto, ou as histórias particulares dos seus elementos constitutivos providenciam, pois, um guia de leitura das dinâmicas e processos pelos quais grupos alógenos foram incorporados na ordem social local. E, se a historicidade de uma composição social heterogénea patente em narrativas orais é generalizada a todo o universo lamaholot, o que distingue Larantuka das outras regiões é a associação, directa ou indirecta, duma parte dos imigrantes vindos de oeste com uma diáspora portuguesa.

É neste discurso sobre as origens nagi que se inscreve e reifica a presença histórica de portugueses em Larantuka. Os elementos que lhes estão associados, incluindo pessoas, objectos e práticas, aparecem encapsulados numa das “estruturas de origens” (Fox 1995) da sociedade e cultura nagi: origens de segmentos da população (os clãs *sina jawa*, imigrantes cristãos de oeste provenientes de Malaca)³¹ e de elementos da sua realidade religiosa (devoções, estátuas, irmandades) e linguística (sobrenomes, língua de culto, préstamos lexicais).³² Isto significa, como tem sido atestado em relação a outros contextos, que “os contactos précoloniais com agentes europeus estão plenamente incorporados nas fórmulas identitárias” (Freire 2012: 190). Por outras palavras, na memória colectiva dos nagi a relação histórica com portugueses é representada nos termos de categorias indígenas que operam a um tempo como grelha conceptual de interpretação e como um ponto de referência das relações sociais na contemporaneidade.

São os elementos resultantes dessa convivência histórica que hoje articulam e fundamentam os discursos identitários nagi enfatizando a sua distinção (na língua, na antiguidade e especificidade do seu catolicismo e do seu cosmopolitismo) face aos outros grupos do distrito, da província, da nação, e eventualmente do mundo.

A imagem positiva de que gozam os portugueses na memória colectiva dos nagi, bem como o papel central dos seus legados em domínios cruciais da identidade local, são tributários de dois factores que especificam a “presença portuguesa” em Larantuka, tornando-a particularmente apta a um tratamento simbólico de reinterpretação.

³¹ Importa esclarecer que a designação de “clãs de Malaca” é uma categorização nagi, sem correspondência sociológica com as estruturas de parentesco que organizavam a vida social de Malaca setecentista.

³² Apesar de a emergência dum malaio vernacular em Larantuka, Konga e Wureh ter sido uma implicação directa do estabelecimento histórico português enquanto entreposto mercantil (adoptando como noutros pontos de contacto pan-insulares a língua de comércio do arquipélago, o malaio, permeando-o de vocábulos portugueses) nas exegeses colectivas não surge explicitamente associado aos portugueses.

Em primeiro lugar o seu desenraizamento: “ser português” não evoca em Flores oriental (ou no resto da ilha) qualquer associação a um país específico. Para os nagi Portugal é uma entidade vagamente conhecida enquanto terra antiga que num passado longínquo dominou em Malaca e enviou padres católicos a converter os povos do arquipélago. O país concreto, enquanto unidade geográfica e política com uma história imperial e colonial particular, é apenas conhecido de uma elite intelectual e administrativa (muito graças à “questão-timorense ” durante os anos 1975 e 1999), e o alheamento em relação a Portugal e aos portugueses contemporâneos é generalizado. A única “portugalidade” com contornos e substância é aquela que é narrada nas tradições clânicas do *kerajaan* onde “ser português” significa essencialmente “ser fundador do catolicismo”: os missionários dominicanos e a gente vinda de Malaca que com eles trouxeram a nova religião com as suas devoções, santos, estátuas, objectos e palavras sagradas, um património de que os nagi são hoje os depositários e herdeiros e que os qualifica como os “primeiros católicos” da ilha e mesmo de todo o arquipélago.

Em segundo lugar a sua temporalidade remota. Como tem sido constatado noutros espaços de interacção pré-colonial a antiguidade dos contactos propicia a um tempo a reinterpretação e a construção dum imagem positiva na memória social (Silva 2012). “Quanto mais distante (histórica e geograficamente) é a terra de nostalgia colonial maior é a facilidade com que narrativas de coexistência são permitidas” (*Idem*: 75-tradução minha). Sobretudo quando essa história de convivência e o presente são mediados por aquilo que Leitão referindo-se a Casamansa designa por um “segundo passado”, ou seja a presença dum colonialismo moderno colonial (Leitão 2013: 240). Cardeira da Silva reflectira já sobre essa problemática a propósito das relações remotas entre Portugal e Marrocos argumentando que porque a memória desse passado distante reveste menos sensibilidades políticas do que a das presenças coloniais mais recentes (Espanha e França) os seus legados merecem um tratamento privilegiado em comparação com os destes últimos (silva 2012: 67). As mesmas conclusões podem ser assumidas a respeito do modo como os nagi representam o seu passado pré-colonial e colonial. Este último corresponde ao domínio holandês de 1859 a 1949 e é praticamente ausente nas representações dos nagi sobre a sua história e identidade contemporânea. As relações entre o *kerajaan* e o seu chefe máximo, o *raja ama koten*, e as autoridades neerlandesas revestiram frequentemente um carácter triangular, de proximidade com a igreja (católica holandesa) e antinomia com o governo (protagonizado na sua maioria por protestantes) que chegou a resultar no exílio de um dos *rajas*, Don Lorenzo Dias Vieira de

Godinho, tido ainda hoje em Larantuka como o mais pio de todos os reis católicos da dinastia de Larantuka (Eerde 1923, Steenbrink 2003, 2007, Dietrich 1989).

As tradições orais e religiosas nagi geradas na convivência com a comunidade portuguesa são aqui examinadas como espaços de inscrição do passado ou seja, espaços onde o passado é reconfigurado e articulado na contemporaneidade. O modo de produção desse exercício é culturalmente codificado mas é também historicamente contingente, adaptando-se às circunstâncias e contextos (políticos, sociais) do presente (McDonald 1996, Leitão 2013).

Embora ciente do vasto campo de reflexão sobre os legados históricos como lugares de ancoragem da memória (Nora 1984-2010) determinantes para os processos de construção de identidades colectivas, a linha de orientação teórica aqui seguida não é a da análise de estratégias e práticas institucionalizadas de classificação, protecção-preservação, e emblematização ou patrimonialização de elementos culturais elegidos como identitários. O tratamento analítico dos processos de patrimonialização da história e a desmontagem dos interesses que os impulsionam, bem como dos benefícios resultantes da sua implementação implicaria uma abordagem diferente, centrada nas políticas públicas de instrumentalização estratégica do passado e/ou da sua celebração por parte de sectores dominantes (locais e nacionais) *vis à vis* os desafios criados por forças agora em expansão como a urbanização, o turismo e a economia global (Hobsbawm e Ranger 1983), que não são os que persigo aqui.

Importa distinguir essa perspectiva da que adopto, que se focaliza sobre o modo como as tradições culturais nagi são representações simbólicas que resultam e exprimem uma mundivisão e uma história específicas na qual a presença portuguesa teve um papel participante. Todavia, não quero deixar de sublinhar que um estudo compreensivo dos temas examinados implicará a prossecução da sua pesquisa etnográfica levando, necessariamente, em conta as implicações da modernidade. Como escreve o antropólogo David Guss “seja pela chegada de turistas, pela transmissão televisiva ou radiofónica, por exigências partidárias (...) o que eram antes “tradições” locais, estão hoje enredadas em fluxos muito maiores de interesses nacionais e globais” (2000: 3). Mas, para acompanharmos e entendermos as suas novas (re)configurações, torna-se necessário, antes de mais, colocá-las no seu quadro histórico de produção de que este “enredo global” é apenas, afinal, um momento.

3. Metodologia e fontes

A pesquisa foi conduzida mediante o recurso a uma metodologia de índole pluridisciplinar, fazendo intervir os dados etnográficos com os fornecidos pela história, e a dois métodos complementares de recolha e observação e análise de dados: observação indirecta e directa.

Como referido na introdução, por condicionalismos político-diplomáticos o trabalho fora projectado para assentar essencialmente numa pesquisa documental. No decurso do primeiro ano de trabalhos a conjuntura viria, contudo, a alterar-se e a permitir a inclusão de missões ao terreno. Durante a fase de recolha de materiais esta possibilidade manteve-se porém condicionada a estadias breves (um máximo de trinta dias). Por essa razão, e não obstante o material coligido nas missões efectuadas ter permitido re-perspectivar a proposta inicial, a componente documental neste trabalho manteve-se preponderante em relação aos dados empíricos.

Uma das preocupações da orientação metodológica da pesquisa teve que ver com a definição dos seus limites temporais. De acordo com o tema proposto o período histórico a considerar seria claramente o da permanência dum estabelecimento português nas ilhas de Solor-Flores. Determinar a periodização e fim dessa presença revelou-se, todavia, um exercício menos simples do que aparentara ser. As fronteiras da história partilhada entre portugueses e florineses revelaram-se imprecisas e fluídas, sobretudo quanto ao seu termo.

Assim, se a data da chegada e instalação na área de missionários dominicanos é reconhecidamente o ano de 1561 os contactos entre portugueses e a orla marítima do arquipélago remonta ao princípio da centúria e à célebre viagem de António de Abreu às ilhas das especiarias (Molucas) em 1511-12. Esse primeiro meio século de encontros esporádicos foi incluído no período a documentar, embora tenha sido tratado de modo menos sistemático que os períodos subsequentes, em virtude da natureza extremamente dispersa e indirecta da informação existente. Referi no início deste capítulo que Larantuka permaneceu ligada aos portugueses até 1859, quando foi “cedida” à potência colonial com que partilhava a região, os Países Baixos. Referi ainda que o centro da presença oficial portuguesa (a missão e a capitania) tinha sido transferido para a ilha de Timor já em 1702 mas que os laços entre os portugueses (de várias origens) e Larantuka não tinham terminado aí. Prolongaram-se quer nas diásporas respectivas transplantadas para Timor, quer nas que permaneceram em Flores oriental, quer durante as estadias temporárias de jovens larantuqueiros nos seminários

entretanto edificados em Timor, quer, ainda, nas visitas esporádicas que os missionários faziam às cristandades lamahot. Resolvi, apesar disso, tomar 1702 como a data limite do período a examinar. Esta decisão, aparentemente arbitrária fundamenta-se em dois conjuntos de motivos. Primeiro porque a partida de Larantuka dos até então representantes oficiais de Portugal, concretamente da missão e dos dominicanos, provocou um distanciamento efectivo em relação à influência cultural portuguesa e, nessa medida, veio instaurar uma clivagem face ao período anterior. Em segundo lugar por razões de economia e exequibilidade da pesquisa: a análise detalhada de fontes produzidas durante pouco menos que dois séculos pareceu-me já tarefa considerável para uma novíça em explorações arquivísticas. O andamento e ritmo dos trabalhos viria a confirmar essa preposição. O contraponto temporal do período de interacção histórica é o presente etnográfico, que aqui se reporta aos anos de 2000 e 2001. Os trezentos anos que medeiam entre as duas épocas observadas, a histórica e a contemporânea, não foram incluídos como objecto de estudo, muito embora tenha feito algumas incursões na documentação (publicada) e estudos que se lhe referem por forma a iluminar desenvolvimentos diacrónicos de algumas das problemáticas ou fenómenos abordados.

Outra questão metodológica importante diz respeito ao enquadramento e referencialidade do agrupamento português e das suas acções e interacções.

Não se tratando dum estudo sobre o império português o objectivo era o de tomar o estabelecimento menos como uma projecção da coroa portuguesa e do Estado da Índia do que como uma entidade que, embora a eles associada, tivesse na região (Flores oriental) e nos interlocutores locais o seu contexto essencial. Tal enfoque desvinculado da história do centro e das teias imperiais, foi facilitado e mesmo inspirado pela índole periférica (em termos geográficos, políticos, económicos e sociais) do agrupamento em causa. Refira-se, entretanto, que outros estudos têm argumentado exactamente o inverso para legitimar o seu interesse no quadro duma história imperial (Morais 1944, Leitão 1948, Boxer 1947): mesmo sendo marginal essa presença portuguesa em Solor e em Flores foi durante muito tempo a única em todo o arquipélago a oriente de Malaca, justificando assim o epíteto de “centro” de influência portuguesa.

3.1. Observação Indirecta

A observação indirecta ou observação documental, método que estuda os fenómenos sociais através de várias espécies de documentos com eles relacionados, foi empregue na pesquisa de fontes coevas e de fontes bibliográficas.

3.1.1. Fontes primárias portuguesas não publicadas (séculos XVI e XVII)

A documentação histórica do estabelecimento português em Larantuka foi elaborada com base no levantamento e análise de fontes coevas, manuscritas e impressas.

Uma incursão prospectiva pelas bibliotecas e arquivos portugueses de Lisboa mais directamente ligados aos descobrimentos e expansão ultramarina tornou evidente que uma parte importante de documentos, designadamente os produzidos por missionários, encontrava-se já publicada e as fontes manuscritas inéditas, onde coincidiam os dois critérios definidores do objecto de estudo (época e região), eram em número reduzido.³³ Essa escassez levou a considerar o alargamento da pesquisa a outros arquivos.³⁴

A escolha recaiu nos arquivos nacionais neerlandeses dada a simultaneidade da presença na área de portugueses e holandeses durante uma grande parte do período em causa. Tal circunstância é particularmente favorável a uma abordagem multifocal das relações pré-coloniais entre europeus e as populações do arquipélago, ou seja que contemple a pluralidade de pontos de vista plasmada nos respectivos registos ou testemunhos. Uma vantagem que, no que toca ao estudo comparativo das fontes manuscritas, tem sido pouco explorada por ambos os países devido, sobretudo, a obstáculos de ordem linguística. Os investigadores de ambas as nacionalidades deparam com um duplo requisito: o conhecimento (ou a aprendizagem) da língua contemporânea e da língua na Idade Moderna (designada *oud schrift* “escrita antiga”), uma variante que implica o recurso à paleografia. Dessa forma as tarefas de pesquisa arquivística envolveram desde o primeiro momento uma morosa aprendizagem da língua neerlandesa. O conhecimento adquirido foi, a dada altura, suficiente para proceder à identificação e transcrição gráfica dos documentos, mas não foi nunca o suficiente para o seu domínio pleno ou para compreender cabalmente os seus conteúdos. Ao longo do tempo a

³³ A escassez de fontes para este período pré-colonial da influência portuguesa no arquipélago da Sunda Menor tem sido atribuída a três factores: à falta de uma estrutura administrativa na zona para o período anterior ao século dezoito; às ordens consecutivas do ministro Marquês de Pombal da sua transferência para o reino e, aí, da destruição da totalidade do arquivo dominicano pelo fogo; a outro incêndio que em 1790 terá deflagrado na residência do governador em Díli (Timor) e se propagou às dependências onde estavam depositados os arquivos (A. De Castro 1867, Isaú Santos, s.d. *A Insulândia no Arquivo Histórico Ultramarino*, Lisboa: AHU-Instituto de Investigação Científica Tropical, 105p.)

³⁴ Por razões orçamentais não foram contemplados no projecto arquivos geograficamente distantes como os das cidades de Goa e Macau que (tendo sido centros administrativos, económicos e religiosos do Estado da Índia) conterão eventualmente materiais importantes para o estudo da fase inicial da presença portuguesa nas ilhas da Sunda Menor. Outra decisão estabelecida desde o início foi a da não inclusão de arquivos ou fundos documentais em latim (designadamente o *Archivum Fratrum Praedicatorum* (AFP) em Roma ou a *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*) embora esteja ciente da sua importância para o estudo da missionação no período moderno.

inteligibilidade das fontes publicadas (bem como dos materiais bibliográficos) foi aumentando progressivamente, a par do domínio da língua actual, mas os fundos manuscritos (de longe os mais importantes para o século XVII), permaneceram sempre fontes de dúvidas. Por forma a esclarecê-las comecei por confrontar as transcrições e leituras que fazia de cada documento com as de historiadores holandeses habituados a lidar com manuscritos setecentistas que, amavelmente, me concederam a sua supervisão. A larga maioria dos documentos seleccionados foi microfilmada e ou fotocopiada e transportada para Portugal.³⁵ Um acaso do destino resolveu a necessidade da assistência preciosa dos especialistas no neerlandês antigo. No que respeita ao tratamento dos manuscritos neerlandeses, a afortunada coincidência de ter passado a viver na Holanda permitiu-me beneficiar da colaboração assídua de um experiente arquivista do *Nationaal Archief*, Diederick Kortlang. Assim, e além das transcrições realizadas, os documentos relevantes foram na sua quase totalidade traduzidos por si para o inglês e discutidos sempre que surgiam ambiguidades. A gravação e a transcrição das traduções veio criar um *corpus* complementar ao dos manuscritos originais constituindo um implemento de recurso sistemático na sua observação e análise comparativa. Quero ainda acrescentar que os conhecimentos que D. Kortlang possui dos arquivos e dos sistemas arquivísticos nacionais se revelaram também providenciais no enquadramento das fontes consultadas no contexto mais alargado dos fundos de proveniência.

Arquivos e materiais consultados:

a) Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT),

A série Timor do conselho ultramarino constitui o fundo documental que mais directa e explicitamente se refere à região em estudo, tendo constituído o principal objecto de pesquisa sistemática.³⁶ O fundo integra um conjunto de cinco “caixas” de manuscritos não encadernados (e por isso conhecidos por ‘Documentos Avulsos’) que, embora tenham como datas extremas 1642 e 1833, se referem predominantemente ao século XVIII, ou seja ao tempo em que os portugueses se haviam já transferido de Larantuka para Lifau, em Timor.³⁷

³⁵ Tendo sido depositados na biblioteca do Centro de estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical.

³⁶ A maior parte da pesquisa realizada neste arquivo foi conduzida antes da publicação do *Catálogo da Série Timor do Conselho Ultramarino* onde se incluem estes documentos e que apenas em 2000 foi tornado disponível.

³⁷ Tais parâmetros cronológicos correspondem aos da instituição (a seguir à restauração) e extinção do próprio Conselho Ultramarino, órgão do governo a que competia a superintendência de todos os assuntos do Ultramar

Os informes coevos do anterior estabelecimento português na ilha de Flores limitam-se à primeira caixa (trinta e cinco documentos). Todavia muitos dos documentos posteriores fazem-lhe referências retrospectivas pelo que procedi também à inventarização dos documentos da segunda caixa (num total de quarenta e cinco). Para tempos mais recuados foram consultadas as séries da Índia e de Macau que contêm informes desde 1513 e 1615 respectivamente (por incorporarem os acervos do Conselho da Índia, entidade que antecedeu o Conselho Ultramarino). Os que se referem à actuação portuguesa em Solor e Timor são, porém, esporádicos. Na tipologia documental destes fundos predomina a correspondência oficial trocada entre as autoridades locais (civis, militares e religiosas) e o estado da Índia e entre este e o reino, resultando a sua riqueza informativa do facto de cada documento principal ser acompanhado de volumosos anexos referentes ao mesmo assunto. Entre os conteúdos mais frequentes registam-se as nomeações para cargos oficiais, concessões de mercês, guerras com os holandeses, carência de meios, e críticas recíprocas entre as autoridades civis e religiosas.³⁸

b) Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Aqui recensearam-se documentos pertencentes a três colecções: Registo Geral das Mercês (contendo nomeações ou mercês a particulares); “Chancelarias régias”, que cobrem o período filipino (1580- 1640) consistindo em registos de diplomas, nomeações, doações de bens ou direitos, bem como concessões de mercês; “Documentos remetidos da Índia” ou “Livros das Monções”, indubitavelmente a de maior interesse informativo para o período em estudo. A colecção, cobrindo o período de 1605 a 1650, é composta por 240 volumes ou livros dos quais foram remetidos para Lisboa 62; destes apenas uma pequena parte foi publicada. Os denominados “Livros das Monções” coligiam a correspondência expedida do reino pelas armadas que partiam para a Índia em épocas determinadas (durante as monções); as espécies inventarizadas e examinadas neste trabalho contam cerca de uma vintena de documentos consistindo em cartas régias dirigidas aos vice-reis e chefes dos territórios ultramarinos e cartas trocadas entre as autoridades militares, religiosas e civis ali estabelecidas (Flores e Solor, Timor), o vice-rei e o reino;

(Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo 1999 *Guia de Fontes Portuguesas para a História da Ásia*, Vol. II : 51-58).

³⁸ Entre os acervos do Conselho Ultramarino consultei ainda a série de códices (livros manuscritos) que contêm registos de alvarás reais, de editais, de decretos e consultas, entre outros, mas que se revelou de pouca importância para o tema.

c) Biblioteca da Ajuda (BA)

Abriga importantes fontes para a história das missões dominicanas e da capitania (para os últimos anos do período considerado). Os seis conjuntos de documentos examinados (entre os quais três códices) encontram-se dispersos por diversos fundos; contêm cartas trocadas entre a coroa e o vice-rei sobre a situação e as missões nas ilhas de Solor e Timor (1699-1701); correspondência de naturais de Larantuka, de Solor, e de Timor com o vice-rei da Índia; e duas relações das ilhas de Solor e Timor compostas por religiosos.³⁹

d) Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL)

Aqui foram consultados códices do “fundo geral” contendo referências aos bispos ultramarinos, às ilhas de Solor, em particular documentação relativa às missões (da qual alguma fora já publicada) e à presença holandesa na região.

A pesquisa conduzida nos arquivos portugueses veio pôr em evidência que os materiais manuscritos seiscentistas e setecentistas que se referem às ilhas de Solor e Timor detêm, no seu conjunto, um valor informativo meramente complementar ao do *corpus* já publicado, o qual se tornou por essa razão um recurso predominante.

3.1.2. Fontes portuguesas primárias publicadas

É nesta categoria que encontramos de facto as fontes mais substantivas para a região e época em estudo. Algumas dessas fontes foram publicadas na época em que foram escritas enquanto outras o têm sido ao longo dos tempos, quer em estudos académicos, quer em compilações documentais. Os géneros representados são díspares indo da epistolografia oficial⁴⁰ às crónicas oficiais, aos tratados geográficos⁴¹ e de botânica⁴² e à literatura

³⁹ Devo a referência e uma fotocópia de um destes relatos ao historiador José Manuel Garcia tão. O documento intitulado *Breve Relaçam das cousas que nestes proximos annos fizerão os religiosos da Ordem dos Pregadores* impresso em 1665 por ordem do Padre Mestre Frey Antonio da Encarnação vigário geral da congregação constitui uma fonte essencial para o período de 1630 a 1662.

⁴⁰ Importantes publicações de documentação epistolar são: Teodoro de Matos (1974) que apresenta uma selecção de documentos extraídos do acima referido fundo *Documentos Avulsos de Timor* do AHU; Morais (1934) publica extractos de documentos dos séculos dezassete e dezoito dos *Livros das Monções* do ANTT; Humberto Leitão (1948) disponibiliza um outro conjunto de documentos pertencentes aos mesmos acervos daqueles dois arquivos; Boxer (1967) publica fontes setecentistas pertencentes a diversos arquivos de Portugal e Inglaterra e a colecções particulares.

⁴¹ Entre os quais merece referência a *Suma Oriental* de Tomé Pires escrita em 1514 -1515 e que contém a mais antiga descrição de Timor (J. Cortesão 1978).

⁴² *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia* composto em 1563 por Garcia da Orta que inclui dos mais antigos informes sobre o sândalo de Timor. Edição utilizada: Garcia da Orta, *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da moeda, 1987 (*fac-simile* da edição do Conde de Ficalho em 1891).

missionária. Esta última assume aqui uma particular importância uma vez que a presença portuguesa em Solor e Flores esteve, basicamente durante todo o período, a cargo dos padres dominicos, a cuja ordem fora atribuída a evangelização das ilhas da Sunda Menor. A história da missão dominicana na Ásia encontra-se dispersa por crónicas,⁴³ narrativas⁴⁴ e relações compiladas em Goa a partir das informações veiculadas pelos dominicanos que ali tinham missionado ou, mais excepcionalmente, escritas pelos próprios. Nesta categoria- a mais importante para a história das cristandades de Solor e Flores - consultei sete relatórios elaborados e impressos entre 1625 e 1722.⁴⁵

3.1.3. Fontes primárias neerlandesas não publicadas (século XVII)

Depois de visitas prospectivas em alguns arquivos dos Países Baixos que preservam fundos relativos ao seu antigo império colonial decidi confinar a consulta de manuscritos ao arquivo nacional em Haia pela relevância e extensão das suas colecções.⁴⁶

⁴³ A *História de S. Domingos* foi composta entre 1616 e 1733. As primeiras três partes são da autoria de frei Luis de Cádegas (1616) e foram sucessivamente reformadas e ampliadas por fr. Luis de Sousa em 1623, 1662 e 1678. Em 1733 fr. Lucas de Santa Catarina escreve a quarta e última parte da crónica dominicana. Edição utilizada: *História de S. Domingos*, 2 vols., Porto, Lello&Irmão, 1977.

⁴⁴ O principal exemplo deste género de narrativa ou tratado geográfico- histórico -missionário é a *Etiópia Oriental* de Frei João dos Santos (OP) publicada pela primeira vez em 1609. No segundo livro da segunda parte, a qual é dedicada não já a África mas ao Oriente, Frei João fornece os principais dados disponíveis sobre os primeiros tempos das cristandades de Solor e Flores. Edição utilizada: Frei João dos Santos, *Etiópia Oriental e vária História de Cousas Notáveis do Oriente*, introdução de Manuel Lobato e fixação do texto por Maria do Carmo G. Vieira (coord.), 1999, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 759p.

⁴⁵ Os três documentos mais antigos são as "relações sumárias" da autoria de Frei António de Encarnação e Frei Miguel Rangel reunidas num opúsculo com 35 folhas impresso em Lisboa em 1635 (Sá, 1958, *Documentação- Insulíndia*, vol.5, pp. 277-346). Segue-se-lhes no tempo um relato anónimo preparado em Goa com o título "Fundação das primeiras cristandades nas ilhas de Solor e Timor" que embora não esteja datado inclui referências que o permitem situar nos anos de 1642, 1643. Relata os feitos missionários desde a chegada dos primeiros dominicanos até ao ano de 1641 e fornece também uma das primeiras descrições detalhadas da geografia regional (Sá, 1958, *Documentação- Insulíndia*, vol.4, pp.475-513). Duas outras extensas relações sobre a missão dominicana na Ásia incluem também uma secção dedicada às cristandades de Solor e Timor, cobrindo o período de 1641 a 1670, aproximadamente. Uma data de 1679 e é da autoria de Frei Jacinto da Encarnação (Rego, 1952, *Documentação- Índia* vol.7, pp.367-546). Outra, mais tardia, é de 1722 e assinada por Frei Amaro de S. Tomás (Sá, 1954, *Documentação- Insulíndia*, vol.5, pp. 347- 535). De acordo com o historiador e compilador Artur Basílio de Sá trata-se do mesmo manuscrito com meras diferenças ortográficas; a disparidade nas datas sugere-lhe que tenham sido feitas duas cópias para satisfazer o pedido dos vice-reis em exercício e assinadas pelos então vigários-gerais em Goa. Ambas citam profusamente a relação impressa mas não publicada de Frei António de Encarnação existente na Biblioteca da Ajuda, referida acima (cf. nota 6). Além desta documentação dominicana disponível e publicada em Portugal encontrei referências em publicações missionárias alemãs a uma relação de 1625 da autoria de Frei Luis de Andrade, missionário em Larantuka no primeiro terço do século XVII (B. M. Biermann, 1958, *Zeitschrift für Missionswissenschaften und Religionswissenschaften* XLIII, pp.176-187).

⁴⁶ A documentação neerlandesa relativa às ilhas de Flores e Solor que permaneceu nos arquivos nacionais da Indonésia (ANRI), sediados em Jakarta, revelou-se pouco relevante para o presente trabalho já que provém de épocas posteriores (sobretudo do século dezanove) às de que aqui me ocupo (D. Kortlang, 2003, "Portuguese in Dutch Archives in Jakarta and The Hague", comunicação apresentada na conferência *Peresmian, Pengkajian, Bahasa dan Budaya Portugis*, Jakarta: Universitas Katolik Indonesia Atma-Jaya, 10p.).

a) Nationaal Archief

A secção mais importante para a história da Ásia é a que incorpora, entre outros, os arquivos da Companhia Unida das Índias Orientais (VOC). Aí tomei como fundos prioritários duas das suas principais colecções para a história do arquipélago malaio-indonésio nos séculos XVII e XVIII, uma que reúne as instruções expedidas do centro em Batávia (hoje Jakarta) para os vários entrepostos, e outra consistindo nas respostas enviadas dessas praças e feitorias asiáticas.⁴⁷

- A primeira dessas séries *Batavia's uitgaande brievenboek* ('livro de cartas enviadas de Batávia') é uma fonte de informação crucial sobre a política e administração da VOC na Ásia; consiste num conjunto de duzentos e três livros de cópias das cartas, comissões e instruções reemitidas pelos governadores-gerais em Batávia para os comandantes de armada, para os capitães das diferentes feitorias e fortes e outros funcionários da Companhia na Ásia durante o período de 1614 a 1729. Em geral as cartas estão divididas em capítulos correspondendo aos diferentes estabelecimentos cujos nomes figuram à margem ou como cabeçalho; existem também capítulos dedicados à política geral na Ásia. Contêm ainda decisões tomadas na República Unida dos Países Baixos sobre a região a que se referem as cartas.

- A segunda série *Uit Indie Overgekomen Brieven en Papieren* (OBP) ('cartas e papéis enviados da Índia') é considerada a mais importante fonte de dados para a história da actuação da VOC na Ásia bem como para a história das diferentes regiões asiáticas. Consiste numa extensa série de documentos formados por uma carta geral anual, *generale missive*, dirigida pelo governador-geral em Batávia aos directores da companhia (os *Heren XVII* 'dezassete senhores') em Amesterdão. A essa carta principal estão anexadas cópias e/ou originais dos principais papéis provenientes de cada feitoria previamente seleccionados pelo governador-geral e conselho. A série é composta por 2908 volumes, e está organizada por anos (de 1602 ao final do século dezoito) e por *comptoir* (região provida de uma feitoria ou "residência" da VOC). Uma destas zonas é a de "Timor, Solor e Bima" centrada primeiro em Solor e, a partir de 1657, em Cupão (Timor oeste). O *opperhoofd* (comandante ou residente) holandês escrevia uma carta ou relatório anual dando conta da situação na área, a que juntava cartas e tributos

⁴⁷ A selecção foi iniciada a partir de duas obras chave: M.P.H. Roessingh 1982 *Sources of the History of Asia and Oceania in the Netherlands (sources up to 1796)*, 337p. e Meilink-Roelofs, M.A.P., Raben R. e Spijkerman, H. (eds.) 1992 *De Archieven van de Verenigde Oostindische Compagnie 1602-1795*, 's-Gravenhage: Algemeen Rijksarchief, Eerste Afdeling 555p.

dos chefes aliados da Companhia, minutas de reuniões, cópias dos *daghregisters* ('registos diários') e remetia o conjunto para o governador-geral em Java.

3.1.4. Fontes neerlandesas primárias publicadas

Uma pequena parte destas fontes, concretamente segmentos das *generale missiven* e dos *daghregister*, bem assim como outros fundos dos arquivos da Companhia das Índias neerlandesas (tais como resoluções dos directores ou tratados político-diplomáticos) foram já objecto de publicação selectiva em extensas séries documentais que constituem instrumentos indispensáveis para enquadrar, aprofundar ou clarificar as colecções manuscritas.⁴⁸

Os fundos e materiais consultados apresentam conteúdos e estilos heterogéneos traduzindo as mundivisões e motivações daqueles que os produziram. Mesmo se obedecendo ao estrito propósito de registar fielmente ocorrências ou fenómenos, tais relatos eram, naturalmente, condicionados por uma grelha conceptual particular. Vários estudos dedicados ao exame crítico das fontes europeias que relatam o encontro com os mundos e povos “descobertos” da África, Ásia e Américas têm alertado para a necessidade de situar tais descrições nos quadros mentais de referência dos narradores se quisermos usar validamente os testemunhos que nos deixaram.⁴⁹ Entre os condicionalismos que enformam as fontes escritas portuguesas e holandesas preponderam a mentalidade ocidental-cristã, os objectivos nacionais e as motivações profissionais dos protagonistas.

Assim quer os registos da companhia neerlandesa quer os dos oficiais e missionários da coroa lusa partilhavam uma postura moderna e eurocêntrica na qual o interesse em documentar os povos e costumes longínquos e exóticos obedecia aos cânones da moral cristã

⁴⁸ Algumas destas compilações são especialmente importantes para a primeira metade do século dezassete – período em que a presença da VOC no arquipélago de Solor e Timor e, concomitantemente, os seus registos revestiam ainda um carácter pouco sistemático e consistente. Refiro aqui as mais importantes (cf. lista completa no final): J.K.de Jonge (ed.), 1862-1909, *De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indie*, Den Haag 13 vol. (documentação relativa à emergência do poder da VOC cobrindo toda a área da VOC na Ásia para o período 1595-1610); P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886-1905, *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel: 1610-1650*, 3 volumes (é a continuação da série anterior e cobre o período 1610-1650); H.T. Colenbrander, W.Ph.Colhaas (eds.), 1919-1956, *Jan Pietersz. Coen, Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie*, Den Haag, 7 vols. (abarcando o período 1614-1629 inclui uma selecção de resoluções deste governador-geral, o fundador de Batávia, sobre assuntos vários respeitantes às feitorias, instruções e ordens para os diversos funcionários da Companhia e correspondência com os chefes das áreas conquistadas).

⁴⁹ Digno de menção é, a título de exemplo, o livro colectivo de L.de Albuquerque, A. L. Ferronha, J.da Silva Horta, R. Loureiro, 1991, *O confronto do Olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*. Para a área do arquipélago malaio-indonésia veja-se o excelente estudo de L. Andaya sobre as Molucas (Andaya 1993).

segundo os quais essas sociedades distantes e “outras” ilustravam estádios primitivos de desenvolvimento civilizacional ao mesmo tempo que atestavam a superioridade europeia.

Existem, por outro lado, divergências significativas entre os dois conjuntos e estilos nacionais de registos. Os relatos portugueses, não obstante a anterioridade e a maior continuidade da presença portuguesa durante o período em causa, são muito mais esparsos e irregulares no tempo e menos bem preservados.⁵⁰

Quanto ao conteúdo, há a distinguir antes de mais uma maior diversidade de tipologia nos fundos portugueses do que nos holandeses. Estes saem na sua larga maioria do punho dos funcionários principais da Companhia em dada feitoria divergindo apenas em termos de estilo pessoal. Os fundos portugueses incluem, como vimos acima, vários géneros com predomínio para a correspondência oficial (cartas dos locais raramente figuram nos espólios preservados) e narrativas missionárias. As missivas dos capitães ou *moradores* em Larantuka para Goa ou para a coroa em Portugal denotam uma preocupação básica em glorificar a gesta e a conquista portuguesa na Ásia centrando, para tal, o relato nas suas próprias acções militares ou nas investidas dos inimigos (os holandeses e os muçulmanos). De modo geral os habitantes, assuntos e geografia locais, não figuram nos informes reportados; apenas os chefes merecem algum protagonismo mas surgindo, quase sempre, isolados do seu contexto social concreto. As relações dominicanas, por seu lado, e não obstante o tom apologético e as retóricas da expansão e da cruzada que as caracterizam, apresentam, comparativamente, uma maior riqueza informativa sobre a população local. Particularmente recorrentes são as notícias da tenacidade, zelo e dificuldades (por falta de meios) da luta missionária contra a “recaída” dos naturais em comportamentos e hábitos pagãos e imorais pré-existentes à sua conversão (uma tendência omnipresente comprovada na continuidade de uniões poligâmicas, sobretudo pelos chefes, ou de idolatria por parte de cristãos convictos).⁵¹

Os materiais constantes nos arquivos da VOC incidem essencialmente no comércio, motivo exclusivo da presença da Companhia neerlandesa na Ásia. Os agentes estacionados nas diferentes feitorias eram supostos coligir dados sobre volumes, preços e locais de obtenção (produção, troca, recollecção) dos bens comerciáveis, as rotas e redes de circulação, bem assim como informes sobre as populações mais directamente envolvidas na produção ou

⁵⁰ Ao contrário, a estrutura burocrática que sustentava a empresa da VOC reflecte-se no volume e organização extraordinários do seu sistema de comunicação e informação; não apenas os relatos eram elaborados nos entrepostos locais e transportados para Java com a regularidade prevista, como uma vez aí cada documento era copiado várias vezes, pelo menos cinco, remetendo-se as cópias em diferentes barcos para a “Pátria” de modo a garantir que a informação chegasse ao destino.

⁵¹ Embora a produção dominicana sobre as cristandades de sua ceifa esteja, quer em termos quantitativos quer qualitativos, notoriamente aquém da legada pelas missões jesuítas acerca dos povos sob sua jurisdição.

comércio dos bens procurados ou com quem estabeleciam pactos de aliança. Era na fiabilidade e no detalhe dessa informação enviada para Batávia que assentavam as políticas comerciais a estabelecer pelos centros decisórios da empresa. Por essa razão os seus funcionários eram forçados, sobretudo no início da sua estadia na área, a recorrer ao conhecimento de indivíduos experientes nos assuntos locais. Na região em estudo tais informantes incluíam soloreses, timorenses e, frequentemente, portugueses, abundando as referências aos seus testemunhos. Tal dependência dos aliados e informantes locais era muitas vezes usada como estratégia de desresponsabilização nos casos de insucesso. Como atesta um estudo recente sobre a história de Timor as autoridades holandesas na zona “culpavam frequentemente os portugueses ou a falta de colaboração dos aliados pelos fracassos ou resultados económicos insatisfatórios do seu posto” (Hagerdal 2012: 8).

Em ambos os conjuntos de fontes, portuguesas e neerlandesas, o sujeito principal dos relatos são os próprios europeus. A relação com os naturais lamaholot ou mesmo considerações sobre elas ou o sobre o seu meio físico e social são, em termos relativos, episódicas e na maioria dos casos vagas. As comunidades locais e a sua vida social mantêm-se na penumbra e apenas os chefes ou principais, merecem apontamentos biográficos e algum protagonismo. Se a natureza dos informes permite um conhecimento razoável da actuação e dos estabelecimentos europeus na área de Solor-Flores, ela revelou-se menos informativa no que concerne às interacções com as realidades locais que permanecem em grande medida obscuras ou envoltas em ambiguidade.

3.1.5. Fontes bibliográficas

Se desde o início do século XVIII as referências a Larantuka vão escasseando nos materiais portugueses, esta área adquire a partir da segunda metade da centúria seguinte um novo protagonismo na historiografia holandesa. As missões católicas neerlandesas instalam-se na ilha e procedem a uma intensa acção de evangelização que veio subsidiariamente a produzir detalhadas descrições dos costumes dos naturais, e sobretudo dos aspectos religiosos. Paralelamente, Flores Oriental passa a ser uma subdivisão da residência holandesa de Kupang com centro administrativo em Larantuka e a receber visitas periódicas de diversos agentes do governo colonial. Descendentes directos dos registos e cartas enviadas para Batávia pelos comandantes de fortes e navios da VOC estacionados naquelas paragens (de que falei na

rúbrica anterior), os relatórios produzidos por estes funcionários públicos ao longo dos séculos dezanove e vinte são uma das mais importantes fontes de informação sobre a geografia e as populações da Indonésia. Inicialmente decidida a não incluir materiais relativos a períodos posteriores ao aqui considerado, conclui depois que estas “descrições do terreno” permitiam estabelecer uma ponte entre os dois pontos temporais em que se centra a pesquisa, o século XVII e a actualidade. Por essa razão procedi a uma triagem (selecção, leitura) desse material, algum publicado outro não, que constitui como que uma categoria intermédia entre as fontes de arquivo e a produção académica de que falo no ponto seguinte.⁵² Na literatura correspondente a esse período colonial inicial destacam-se os trabalhos publicados pelo jesuíta Heijnen sobre o reino e a cristandade de Larantuka, que visitou na qualidade de inspector em 1874 (1876a,1876b,1876c). De particular interesse ainda para a história do *kerajaan* é a memória escrita pelo *controleur* (autoridade administrativa) C. Seegeler sobre a “região autónoma” do domínio de Larantuka (1931).⁵³

Finalmente, quanto à produção académica consultada sobre a região de Flores Oriental devo referir especialmente as fontes historiográficas e etnográficas.

O estudo das sociedades do arquipélago de Flores e Solor teve início na primeira metade do século passado quando os missionários holandeses passaram a ocupar-se daquelas cristandades. Padres jesuítas e depois missionários da Sociedade do verbo Divino (SVD) começaram a desenvolver pesquisas nos campos da Linguística, da Pré-história, História, Etnografia e da Antropologia Física.⁵⁴

Desde então tem havido um número crescente de investigadores (alemães, australianos, holandeses, ingleses e indonésios) a desenvolver pesquisas sistemáticas sobre as

⁵² De entre elas gostaria de salientar as cartas e relatórios de padres holandeses preservadas em diversos arquivos da Indonésia e dos Países Baixos das quais uma parte substancial foi recentemente publicada e descrita num importante estudo documental sobre os católicos na Indonésia, em dois volumes de K. Steenbrink (2003, 2007). Escritos missionários foram ainda regularmente publicados na revista *Katholieke Missien* (publicada entre 1874 e 1967 pela congregação da *Societas do Verbi Divini*).

⁵³ Seegeler, C., Maio 1932, “Nota van Toelichting...” *Memorie van Overgave*, colecção KIT collectie (NA microfiches 1298 -3).

⁵⁴ Uma grande parte desses trabalhos viria a ser publicada em revistas de renome internacional, como a de Antropologia e Linguística. *Anthropos* fundada em 1906 pelo padre Wilhelm Schmidt (SVD). Os académicos neerlandeses publicaram uma grande parte das suas investigações em Batávia (Jakarta) pela *Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen* “Sociedade Batávia de Artes e Ciências”, na sua revista *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* (1853-1955) ou, como monografias, na série *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen*. Muitos artigos foram também divulgados nas revistas holandesas *Tijdschrift voor Neerland's Indie* e *Indische Gids*. Embora tenha recenseado, recolhido, e consultado algumas destas publicações elas não aparecem referenciadas na bibliografia final pelo facto de, no presente trabalho, terem servido apenas como fontes de informação indirecta.

ilhas de Flores, Solor, Adonara e Lembata.⁵⁵ Estas pesquisas têm, não apenas produzido um importante *corpus* de conhecimentos acerca dos diferentes grupos etnolinguísticos, como permitido a reflexão colectiva e comparação periódica de temas e problemáticas comuns às várias regiões.

a) Historiografia

Na produção historiográfica sobre Flores oriental foram relevantes para esta pesquisa os estudos do académico holandês C. Rouffaer sobre a missão dominicana nos fortes de Solor e de Ende (1923-1924) e obras produzidas por autoridades coloniais portuguesas que conciliaram as funções profissionais com o labor da pesquisa e escrita da história, designadamente de Afonso de Castro (1867) oficial do exército que assumiu o governo de Timor entre 1859-1863,⁵⁶ do capitão H. Leitão ((1948, 1952) e do tenente-coronel Morais(1934,1944) sobre a acção dos portugueses em Solor e Timor, importantes não apenas pelo estudo que empreendem como pela publicação de um vasto número de manuscritos. Em 1947, o historiador Charles Boxer publica um pequeno opúsculo sobre os *topasses* (mestiços) de Timor que se viria a tornar um clássico da historiografia do arquipélago ao emprestar protagonismo a um terceiro poder, a elite mestiça que emergira do convívio entre as potências europeias e os povos as ilhas de Solor e Flores. Numa investigação recente o historiador sueco Hägerdal (2012) desenvolveu este tópico tomando o grupo de topasses como fio condutor para examinar a história partilhada pelos povos das duas metades em que se divide a ilha de Timor.

Outras obras a realçar na historiografia da expansão portuguesa no Índico oriental são a da historiadora P.R. Abdurachman sobre os estabelecimentos portugueses em diversos pontos da Indonésia, entre os quais Flores e Solor, combinando a perspectiva europeia dos documentos escritos com a dos testemunhos materiais e orais das populações insulares que com eles interagiram (1974, 1975, 1983). Uma fonte igualmente crucial sobre o tema da presença portuguesa e dos seus legados históricos, se bem que de índole mais eclética, é a do embaixador A. França sobre a presença e herança portuguesa no arquipélago da Indonésia

⁵⁵ Os resultados de tais pesquisas (bem assim como das desenvolvidas em muitas outras sociedades e regiões da Indonésia) têm merecido particular destaque e divulgação nas edições do Instituto real holandês de Antropologia e Linguística (KITLV). Entre estas publicações salientam-se a série *Verhandelingen* (VKI), dedicada a monografias, e a revista *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* (BKI), ambas referências incontornáveis no domínio das ciências sociais que têm por objecto o arquipélago indonésio.

⁵⁶ Antes de ocupar essas funções, Afonso de Castro participara na comissão que conduziu às negociações com vista à demarcação das fronteiras e troca de territórios entre Portugal e os Países Baixos nas ilhas de Solor e Timor (conhecidas como “o tratado de Lisboa” de 1859).

(1985[1970]). A actuação da Companhia neerlandesa nos arquipélagos de Solor Timor, as suas relações com os principados locais e com os portugueses estabelecidos na área (durante o século dezassete) foram objecto de uma monografia recente do historiador holandês A. de Roever (2002); para além de apresentar uma reconstituição histórica do comércio do sândalo timorense e das suas dimensões político-diplomáticas, o meticoloso detalhe com que o autor examina e cruza os diversos fundos documentais da Companhia das Índias Orientais Neerlandesas fazem desta obra um importante instrumento de auxílio na pesquisa daqueles arquivos neerlandeses.⁵⁷

b) Etnografia

As primeiras descrições etnográficas incidindo nos povos da região oriental de Flores e do arquipélago de Solor datam da primeira metade do século passado e são da autoria do etnólogo-museólogo Vatter (1932) e do missionário católico P. Arndt (SVD), ambos alemães. De entre os vários estudos de carácter antropológico-linguístico que este último publicou sobre a ilha de Flores (onde viveu cerca de quarenta anos) destaca-se a primeira abordagem e ainda a mais detalhada da oposição diádica entre povos *demon* e *padji* que atravessava o universo cultural lamaholot (Arndt 1938).

Posteriormente, e já no âmbito das modernas ciências sociais, a área lamaholot em que Larantuka se insere tem merecido a atenção por parte de uma mão cheia de antropólogos. No domínio da etnografia e história regional destacam-se os trabalhos desenvolvidos desde os anos sessenta do século passado por Robert Barnes. A ele se devem as primeiras descrições circunstanciadas da vida social e cultural de diversos grupos de Lembata, Solor, Adonara e Flores. A reflexão e análise multifacetada que tem conduzido e difundido de forma continuada é certamente a que mais tem contribuído para o conhecimento sistematizado de que hoje dispomos sobre os lamaholot. O trabalho de Penelope Graham sobre Lewotala, área que confina com Larantuka a norte (1985, 1991, 1999), é relevante para o estudo das formas de parentesco e aliança bem como das categorias culturais que lhes subjazem. Nos seus trabalhos esta antropóloga tem também reflectido sobre vários aspectos da sociedade de Larantuka onde começou por fazer trabalho de campo (1985, 1991). Finalmente, o estudo interdisciplinar da História e da Antropologia de Larantuka tem sido levado a cabo,

⁵⁷ Relembro ainda nesta rubrica o estudo, que já atrás referi, do historiador de religiões holandês K. Steenbrink (*op.cit.*) incidindo nos processos e dinâmicas da cristianização no arquipélago da Indonésia, nomeadamente em Larantuka, que reveste uma importância acrescida pela extensa compilação e publicação documental que apresenta.

sobretudo, pelo alemão Stefan Dietrich.⁵⁸ A análise aprofundada que tem conduzido na região levou-o a compreender a sociedade nagi como uma transformação do universo lamaholot de que deriva e que a circunda (ver por exemplo 1998).⁵⁹ Os temas abordados incluem a história pré-colonial (1984), o colonialismo holandês em Larantuka (1983), a missionação e administração colonial holandesa em Flores (1989), mitologia de Larantuka (1995), o sistema de casamento dos nagi por contraste com o lamaholot (1998).⁶⁰

3.2. Observação directa: visitas ao terreno

O constrangimento da falta de domínio da língua,⁶¹ aliado à dificuldade de prolongar as visitas de terreno (um mês em 2000 e um segundo mês em 2001), teve implicações metodológicas quer na delimitação dos objectos de observação empírica, quer nos procedimentos de recolha e inquirição de dados. Em relação ao primeiro, e adoptando o lema “ver para compensar o que não se entende” (Guss 1990), a opção recaiu nas celebrações pascais; tomei como foco de atenção alguns dos seus aspectos formais e performativos e ancorando neles, de forma subsidiária e complementar, a dimensão discursiva que os fundamenta. Partindo de suportes materiais das festividades da semana santa (capelas e ermidas) e dos seus protagonistas sociais principais (instituições, grupos, indivíduos envolvidos), foi possível aceder a um espaço signifiante de articulação simbólica entre o passado e o presente. Em relação ao segundo nível, o da recolha de informação, pressupôs o recurso a intérpretes e a traduções. Todas as visitas e entrevistas foram realizadas com o

⁵⁸ A tradição de pesquisas antropológicas alemãs no arquipélago de Flores e Solor remonta à missão católica da Sociedade do Verbo Divino de que falei acima.

⁵⁹ Lamentavelmente a sua mais extensa e compreensiva investigação em Larantuka (no final dos anos noventa) não chegou a ser publicada, embora, pelo que me foi dado apurar, tenha sido concluída.

⁶⁰ Além da literatura historiográfica e etnográfica atendeu-se ainda a dados provenientes de outros campos disciplinares contributivos para o conhecimento da região, como a linguística, aos quais farei referência no decurso da dissertação.

⁶¹ A possibilidade de encetar a aprendizagem da língua indonésia, considerada assim que soube que poderia visitar Larantuka, cedo foi posta de parte porque, sendo eu cidadã portuguesa, o período de permanência na Indonésia estava limitado a um mês e, mesmo que pudesse recorrer a estratégias para prolongamento desse tempo (por exemplo por meio de saídas e entradas no país), não estaria autorizada a realizar qualquer pesquisa sem uma permissão formal do organismo que tutela a política e a prática científica em território nacional, o Instituto Indonésio para a Ciência (LIPI). Uma tal permissão seria apenas concedida no âmbito restrito de protocolos oficiais de colaboração institucional, o que na época não era de prever que acontecesse a curto prazo dada a fragilidade que envolvia ainda as relações diplomáticas entre Portugal e a Indonésia (em virtude da questão de Timor

auxílio de um intérprete que traduzia os diálogos das línguas locais para o inglês e vice-versa.⁶²

A par da observação directa dos festejos propriamente ditos, a informação foi coligida em contactos com os diversos serviços administrativos locais para obtenção de dados estatísticos e cartográficos; em publicações locais sobre as tradições religiosas da Páscoa e outros aspectos da cultura local;⁶³ em entrevistas (semi-guiadas) gravadas e anotadas.

As entrevistas realizaram-se durante visitas a diversas igrejas e capelas da região de Larantuka, Konga e Wure, onde alguns dos objectos de culto e imagens sagradas são alegadamente de origem portuguesa.

Foram aplicadas a segmentos seleccionados da população nagi, nomeadamente: a membros da direcção da confraria instituída pelos dominicanos portugueses, Confreria Renya Rosari, (quer em Larantuka, quer em Konga e Wure) que é, em conjunto com a igreja local, a principal organizadora das cerimónias anuais da Páscoa; a membros da associação de mulheres casadas *Mama Muji* "mães da música", a quem compete rezar semanalmente o terço e entoar cânticos em português; a membros das famílias responsáveis pelas capelas e ermidas que compõem o percurso da procissão de sexta-feira santa; a membros das famílias dos *raja* e *vice-raja* nominais de Larantuka.

O propósito essencial destas entrevistas foi o de recolher comentários e explicações sobre o significado dos vários momentos rituais, bem como das imagens ou estátuas de santos neles intervenientes, e estabelecer a sua articulação com a presença histórica portuguesa. Tais exegeses remetem de modo sistemático para narrativas sobre as origens dos tópicos inquiridos. Enquanto percepções ou representações do passado, esses testemunhos da história colectiva oral providenciam grelhas conceptuais de interpretação do mundo social na contemporaneidade.

⁶² Esse intérprete, o Sr. Thomas Boru, foi apontado pelo *bupati* de Flores Oriental, então o Dr. Félix Fernandez, como uma das possibilidades. Tratava-se dum funcionário civil, vinculado ao gabinete de turismo distrital, natural de Adonara mas residente em Pantai Besar, uma das freguesias de Larantuka. Embora a sua língua materna seja o lamaholot fala fluentemente o malaio de Larantuka (e o inglês). Um dado importante e decisivo para a sua escolha foi o da sua educação católica num seminário local o que o tornava particularmente apto para abordar assuntos ligados às comemorações da Páscoa.

⁶³ Algumas destas publicações foram posteriormente traduzidas por profissionais indonésios. Os originais estão escritos em indonésio, a única das três línguas correntes em Larantuka que é utilizada em publicações - quer o lamaholot, quer o *bahasa nagi* "língua dos nagi", ou seja, o malaio de Larantuka- são apenas línguas faladas, sem uma grafia instituída e uniformizada. Dos quatro livros vertidos para o inglês, dois foram escritos por intelectuais locais, um é da autoria da Konfraria Renya Rosari e outro composto pelo procurador desta instituição. Todos os quatro foram elaborados com o propósito de descrever as cerimónias pascais e de explicar a sua origem. O trabalho de tradução foi entregue a uma tradutora profissional em Surabaya (Indonésia). Dado o teor católico dos conteúdos da maioria das publicações a selecção de um tradutor obedeceu ao critério de escolher alguém que professasse ou fosse familiar com a terminologia e a mundivisão católicas.

As visitas ao terreno vieram trazer uma nova dimensão ao trabalho de reconstituição histórica conferindo-lhe um contexto real (físico, humano, cultural) que facilitou a compreensão dos conteúdos dos documentos coevos, sendo esse o seu objectivo principal. A sua brevidade e índole exploratória não permitiram, obviamente, abordar a natureza plural das práticas festivas observadas ou a complexidade das dinâmicas sociais que se exprimem no seio da confraria local e entre ela e as autoridades eclesiásticas oficiais.

A observação empírica veio, não obstante, corroborar as conclusões extraídas da investigação documental no que respeita às esferas de influência dos portugueses: em consonância com o processo histórico onde a presença mais influente foi decididamente a missionária e católica, na contemporaneidade é também no domínio da religiosidade e concretamente da religiosidade popular (ou seja à margem do âmbito eclesiástico formal restrito), que se encontram as marcas dessa interacção.

Na última década tem-se vindo a assistir, no âmbito das ciencias sociais, à intensificação do debate em torno do passado e das suas representações na contemporaneidade. Algumas das abordagens entretanto desenvolvidas vêm a memória colectiva como um conjunto de mecanismos de atribuição de significados próprios de uma cultura (J.Olick, V. Vinitzky-Seroussi & D.Levy 2011). Foi a essa luz que aqui foram entendidas as narrativas históricas e exegeses recolhidas em Larantuka: ao “explicarem” as tradições locais de origem parcialmente portuguesa através do recurso a um discurso sobre o passado, os seus habitantes investem-nas de significados que as essencializam como nagi (Geertz 1993 [1973]). Isso significa que a sua memória colectiva é modelada por princípios conceptuais que operam como quadro de referência para a interpretação e ordenação do mundo. A análise aqui conduzida põe em evidência dois desses princípios estruturais: o da importância social atribuída às origens como forma de diferenciação social e o de uma visão dualista da sociedade que organiza os seus elementos constituintes em séries de diferentes e complementares, propiciando processos de incorporação do ”outro”. Uma inclusão que pressupõe, contudo, a perpetuação simbólica da diferença original: através, designadamente, da identificação da memória portuguesa com a origem das suas tradições católicas e de parte das aldeias e famílias nagi, ou, da divisão dos grupos de descendência socialmente proeminentes em duas categorias opostas, plasmadas persistentemente nos estatutos de “imigrante” e “indígena”.

CAPÍTULO 2 – PORTUGUESES EM SOLOR (1511-1613): SOB O SIGNO DE FREI ANTÓNIO DA CRUZ

1. Primeiros contactos: 1511-1562

As notícias mais antigas, escritas em português, sobre as ilhas de Solor⁶⁴ e Timor datam do início de quinhentos e centram-se fundamentalmente em aspectos geográficos e económicos como localização, recursos naturais, comércio praticado, produtos comercializados ou comerciáveis, nacionalidades dos mercadores, etc..

A primeira referência ao topónimo Solor encontra-se no conjunto de mapas elaborado em 1511-12 por Francisco Rodrigues, um dos pilotos da armada portuguesa que sob o comando de António de Abreu empreendeu nesse ano a viagem exploratória às ilhas das especiarias, o arquipélago das Molucas.⁶⁵

As representações consistem em cartas e vistas panorâmicas das terras situadas na (ou próximo da) rota comercial que ligava o recém-conquistado (1511) entreposto de Malaca às regiões produtoras da noz-moscada e maçã no arquipélago da Banda e do cravinho nas Molucas.⁶⁶ Presume-se que a maioria das cartas tenha sido uma adaptação de outras já existentes produzidas por pilotos malaios e chineses; por seu lado, os desenhos panorâmicos foram elaborados durante a viagem de regresso a Malaca, vindo de Banda (Lobato 2000: 352). Um troço do percurso seguia ao longo da costa norte das ilhas da Pequena Sunda, pelo

⁶⁴ Nos documentos antigos a designação “ilhas de Solor” refere não apenas a ilha de Solor propriamente dita como as ilhas vizinhas de Adonara, Lembata, Flores, Ende, Pantar e Alor. Segundo H. Leitão a inclusão de parte destas ilhas sob o mesmo nome de “Solor” foi progressiva reflectindo o alargamento das actividades portuguesas àquelas regiões (1948:65). Assim e como faz notar Sá “nas primeiras notícias a designação de Solor indica uma zona mais ou menos extensa e vaga da Insulíndia, depois passa a ser aplicada a um grupo de ilhas e finalmente, mais tarde, limitada à ilha deste nome” (1954-59, Vol.4: 476, nota 1).

⁶⁵ A expedição capitaneada por António de Abreu era composta por duas naus e uma caravela tripuladas por 120 portugueses e dezenas de escravos. A armada atingiu as ilhas de Banda onde carregou as tão desejadas maçã e noz-moscada mas o mau estado das naus obrigou-as então a retornar a Malaca sem ir às Molucas. Um dos barcos, o comandado por Francisco Serrão, naufragou mas conseguiu atingir Amboino de onde depois foi levado a Ternate por emissários do sultão. Sobre a viagem de António de Abreu ver *A Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1978, ver também H. Leitão (1948: 39-52), onde outros estudos sobre a mesma são considerados.

⁶⁶ No princípio de quinhentos o cravo era apenas produzido nas ilhas de Ternate, Tidore, Makian e Motir. Ao longo do séc. XVI o seu cultivo estendeu-se a Ambon e a Seram, mais a Sul, que no século seguinte se tornaram os mais importantes centros produtores dessa especiaria (Reid 1993: 3- 4).

que parte do grupo de Solor terá sido avistado de perto ou mesmo contornado pela armada de Abreu.

Se a nau de Abreu terá ou não aportado nestas ilhas ou avistado a de Timor está ainda por determinar.⁶⁷ Certo é que foi um encontro fugaz, insuficiente para uma apreensão clara da geografia do arquipélago. Atesta-o a sua figuração nebulosa, limitada a contornos parciais acompanhados de lendas ambíguas. Atesta-o também a confusão entre Flores e Solor: nas cartas de Francisco Rodrigues o fragmento da ilha identificado como Solor corresponde, na realidade, ao recorte da ponta nordeste de Flores. Designado localmente por *Tanjung Bunga* (M, BI ‘cabo das Flores’). Este cabo em forma de península constituía uma referência náutica crucial para os barcos que empreendiam a viagem às Molucas pela rota de Java e da Sunda Menor e que nesse ponto deviam mudar a sua direcção para norte (Abdurachman 1983). Poucos anos depois (1514-1515) Tomé Pires, botânico e feitor em Malaca entre 1512 e 1515, fornece a primeira descrição portuguesa das ilhas mencionando também a de Timor. Na célebre *Suma Oriental*, servindo-se das informações anteriores de Francisco Rodrigues e de notícias que recolhera junto dos mercadores de Malaca e de Java, Pires conta que:

[a] ilha de Solor é muito grande. Tem um rei gentio. Tem muitos portos e mantimentos em grande abundância; tem infinidade de tamarindos, tem muito enxofre e por esta mercadoria é mais conhecida que por outra. Desta ilha trazem grande quantidade de mantimentos a Malaca e trazem tamarindos e enxofre. E este enxofre é tanto que o levam por mercadoria de Malaca à Conchinchina, porque esta é a principal mercadoria que de Malaca vai para lá (...) a ilha de Timor tem reis gentios. [a Timor] onde há grande soma de sândalos (...) vão os mercadores de Malaca e Java cada ano.⁶⁸

Neste relato Tomé Pires repete o mesmo erro que Francisco Rodrigues ao confundir a ilha de Solor com a de Flores. Solor não é uma “ilha muito grande”, ao contrário, é a mais pequena das ilhas que compõem o arquipélago de Solor. Além disso, é em Flores (na parte oriental da ilha) que abunda o ácido sulfúrico em razão dos vários vulcões ali existentes. Assim, e não obstante a importância informativa e historiográfica da *Suma Oriental* para o conhecimento do mundo malaio de então, no que se refere ao arquipélago de Solor e Timor a obra denota ainda o desconhecimento empírico da região por parte dos portugueses.

⁶⁷ Gordon McIntyre afirma que terá sido efectuado um desembarque em Solor, onde um número de degredados terá sido deixado na ilha dando origem à colónia portuguesa que posteriormente se viria ali a estabelecer (1977: 42- 45).

⁶⁸ *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1978: 328-329.

Seria preciso esperar pelas viagens em direitura a Timor para que o conjunto de ilhas da Pequena Sunda viesse a ser explorado e incluído na esfera de acção dos portugueses. Tal empreendimento resultou do interesse crescente dos portugueses no comércio do sândalo.⁶⁹ Esta madeira tinha grande procura na Ásia, particularmente na Índia, onde era usada como unguento quer por hindus quer por muçulmanos, e na China para fabricar o incenso essencial às cerimónias religiosas. Durante os séculos XIII e XIV o tráfico do sândalo timorense fora operado sobretudo por chineses mas, no século seguinte estava também nas mãos de mercadores malaios e javaneses, limitando-se os chineses na maioria das vezes a ir comprá-lo a Malaca (Roever 2002: 58-59, Meilink-Roelofs 1962: 102-103, Villiers 1985: 578, Cinatti 1950).⁷⁰

Em 1516 Duarte Barbosa (feitor em Cannanor e Cochim entre 1503 e 1517) acrescenta alguns detalhes às notícias já então conhecidas acerca desse comércio:

...Timor que tem rei e língua sobre si. Nesta ilha há muitos sândalos brancos, que os mouros muito estimam na Índia e Pérsia, onde se gasta muita soma deles, e têm grande valia no Malabar, Narsinga e Cambaia. As naus de Meca e Jaoa [Java] que aqui vêm por ele, levam por retorno machados, machadinhos, cutelos, espadas, panos de Cambaia e de Paleacate, porcelanas, continhas de cores, estanho, azougue, chumbo e outras mercadorias com que carregam o dito sândalo, mel, cera, escravos e dalguma pimenta que na terra há.⁷¹

Não é conhecido qualquer registo referente ao primeiro desembarque de portugueses nas ilhas de Solor e de Timor, pelo que a sua data é ainda motivo de especulação e controvérsia.⁷² Já em 1514 o capitão de Malaca, em cartas dirigidas ao rei D. Manuel e a Afonso de Albuquerque expressara a intenção de enviar barcos a Timor para o trato do “pau precioso” o que, porém, naquele ano não lograra por falta de embarcações, mas esperava

⁶⁹ Sândalo, palavra que deriva do sânscrito *chandana*, do árabe *sandal* e do malaio *cendana*, é o nome dado à madeira fragrante do *santalum album*, que cresce sobretudo em Timor.

⁷⁰ A rota tomada pelos mercadores de sândalo nos séculos XV e XVI passava por Bantam e, continuando ao longo da costa norte de Java, por Sunda Kelapa (na actual Jakarta), Cirebon, Madura (ilha ao largo da costa nordeste de Java), Gresik, Panarukan e, deixando Java, passavam a Bali, Lombok, Sumbawa, Solor e Timor (Villiers 1985: 577).

⁷¹ *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente* (1516), Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946: 211.

⁷² Na literatura historiográfica portuguesa é recorrente a ideia de que os portugueses se familiarizaram com Solor assim que estabelecem rotas regulares para as ilhas das especiarias, usando aquela ilha como ponto de abastecimento de água e víveres (cf. Afonso de Castro 1867). Contudo, se é verdade que a costa norte das ilhas da Pequena Sunda era frequentada pelos navios que seguiam a rota das especiarias (Lobato 2000), a ilha de Solor propriamente dita não era avistada desta linha, sendo mais plausível que fosse visitada pelos barcos que iam a Timor para comerciar o sândalo. Nas fontes os contactos com Solor aparecem sobretudo como uma decorrência do comércio com Timor e não com as Molucas.

poder realizar no ano seguinte.⁷³ Baseando-se essencialmente nestas cartas de Rui de Brito a maioria dos autores portugueses defende a ideia de que o primeiro contacto com Timor terá com efeito tido lugar em 1515 (H. Leitão 1948:53-54, Lobato 2000).

Gunn (1999: 60, nota19) menciona uma carta enviada ao rei D. Manuel em 1518 onde se relata uma viagem a Timor levada a cabo por Jorge Fogaça em 1516. Em 1523 uma carta ao rei de António e Brito, em Ternate, refere barcos que foram a Timor (Sá Vol. 1:147).

Outros historiadores apontam um período mais tardio, entre 1518-1522. Thomaz, por exemplo, escreve a este propósito que à data da chegada a Timor de António Pigafetta em 1522, “não havia traços de que os portugueses já ali tivessem estado”.⁷⁴ Contudo, a crónica de Pigafetta contém afirmações que podem levar a pensar o contrário, como quando menciona que uma dada doença fora introduzida por portugueses:⁷⁵

No Domingo, dia 26 [1522], chegámos a uma ilha grande que fica a cinco léguas a sul-sudoeste de Malua [hoje, Alor]. (...) a madeira de sândalo branco só se encontra nesta ilha e em nenhum outro lugar.(...) todo o sândalo e cera que é comerciado pelos habitantes de Java e Malaca é-o na zona [de Suai e Camanassa, no centro-sul da ilha] (...) as gentes são pagãs. Quando vão cortar a madeira do sândalo, o demónio (segundo nos disseram) aparece-lhes, sob várias formas, dizendo-lhes que se precisarem de algo basta chamá-lo. Em resultado desta aparição ficam doentes por uns dias. As mercadorias aceites em troca do sândalo são: panos vermelhos, linhos, machados, pregos, ferro. A ilha (...) chama-se Timor. A doença de São Job [lepra] encontra-se em todas as ilhas do arquipélago, mas mais ali do que noutros. É chamada *foi fracnchi*, o que significa ‘doença portuguesa’ (...)⁷⁶

Ao deixar Timor, Pigafetta percorre as ilhas da Sunda Menor que o levam até Java. Flores seria a primeira por onde passaria:

A um dia de jornada na direcção de oeste-noroeste disseram-nos que encontraríamos uma ilha onde crescem grandes quantidades de canela, de nome Ende.⁷⁷ Os seus habitantes são pagãos, e não têm rei.

⁷³ Carta de Rui de Brito a D. Manuel em 6 Janeiro 1514, citada por H.Leitão 1948: 59.

⁷⁴ L.F.Thomaz *archipel* 18, 1970: 110 citado por Villiers 1985:579-580.

⁷⁵ O italiano António Pigafetta fora escrivão a bordo do Victória, o único navio sobrevivente da viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães, um português ao serviço do rei de Espanha. Os registos que elaborou durante a sua estadia de dezoito dias em Timor constituem na verdade a primeira descrição da ilha e dos seus habitantes que chegaria à Europa.

⁷⁶ O manuscrito de Pigafetta foi editado em Itália em 1800 e a primeira versão portuguesa surgiu em 1938, da autoria do Visconde de Lagoa (cf. Loureiro 1995: 81). A edição aqui utilizada é a de J.A. Robertson (1906 Vol. II: 161-167- tradução minha).

⁷⁷ Ende é o nome de uma pequena ilha ao largo da costa sul de Flores central, onde existiu também um estabelecimento (missão e forte) dominicano, como veremos mais adiante neste trabalho. Contudo, nos documentos europeus coevos *Ende* é frequentemente utilizado para referir a ilha de Flores na sua totalidade. Por

Disseram-nos ainda que havia ali muitas ilhas no mesmo curso, uma a seguir à outra, até à de Java Maior e ao cabo de Malaca.⁷⁸

Os quarenta anos que se seguiram à descoberta das ilhas das especiarias e, como consequência, do arquipélago da Sunda Menor pela armada de Abreu são de silêncio no que respeita a eventuais actividades dos portugueses naquelas paragens. Na historiografia este período é geralmente resumido numa frase: desde a descoberta das ilhas e da tomada de conhecimento do trato do sândalo os navegadores portugueses passaram a ir a Timor abastecer-se desta madeira (Leitão 1948, Matos 1974, Abdurachman 1983, Roever 2002, Boxer 1947, 1981 [1969]). Esta assumpção baseia-se muito provavelmente em informações mais tardias veiculadas por missionários, já na segunda metade do século dezasseis.

Um dos relatos que veio quebrar este silêncio foi a bem conhecida carta do padre jesuíta Baltasar Dias ao Provincial da sua Ordem escrita a 3 de dezembro de 1559. Baltasar Dias, que escrevia de Malaca, onde viveu de 1556 a 1560, dá conta já de uma regularidade de contactos entre os portugueses e as populações de Solor e Timor:

[em Solor] há (...) muitos cristãos que fazem portugueses que aí residem (...) há mesquita e muitos mouros. São todos bestas, todavia, tirando-lhe três ou quatro cacizes [sacerdote muçulmano] que nela andam, dois de Calecute e três de Bengala (...) Para estes Solor e Timor partem daqui de Malaca em suas monções, a saber no fim de Setembro e outra na entrada de Janeiro; e o mesmo de lá, vêm duas vezes no ano, a saber, em Junho e em Outubro (...) A este Solor podem vir de Maluco e ir de Maluco. Vai muita gente da China. Continuamente estão nela portugueses; este ano invernaram lá duzentos e mais portugueses (...).⁷⁹

A indicação de que os portugueses ‘invernaram’ em Solor é reveladora do papel de porto de abrigo que esta ilha entretanto adquirira. Os mercadores portugueses (tal como os malaaios, javaneses e chineses) iam carregar o sândalo de Timor nas regiões de Mena e Ambeno, na costa norte da ilha e, sobretudo, nos portos da costa sudoeste. Ao tempo, porém, a navegação era fortemente condicionada pelo regime dos ventos de monção que tornavam precisamente a costa sul, a mais rica em sândalo e pródiga em portos naturais, inacessível durante a monção de leste (Abril-Maio a Outubro). Como consequência, o período de

vezes é feita a distinção entre as duas ilhas aparecendo *Ende Menor* para Ende e *Ende Grande* para Flores (H. Leitão 1948, Rouffaer 1923-24b).

⁷⁸ *Ibidem* (tradução minha).

⁷⁹ Carta do padre Baltasar Dias ao Provincial Jesuíta na Índia a 3 de Dezembro de 1559 em H. Jacobs, 1974, *Documenta Malucensia*, vol.1: 301-304.

permanência de barcos na região - e portanto o tempo disponível para o negócio da madeira - era muito curto. Apenas de Dezembro a Março (monção de Oeste) era possível atracar e partir das costas timorenses sem perigo de naufrágio (Roever 2002: 82). Durante esses escassos meses a concentração de mercadores excedia a capacidade de resposta local e atrasava grandemente os negócios. Para além disso, a estação em que aquelas regiões eram acessíveis correspondia à época das chuvas, o que em larga medida dificultava o transporte das madeiras do interior para a costa e prolongava mais ainda o já de si moroso processo negocial⁸⁰. Durante as longas estadias assim impostas os mercadores recolhiam-se à ilha de Solor que oferecia fundeadouros abrigados dos ventos fortes das monções, de águas mais tranquilas e clima mais sadio. Além disso, havia já ali um razoável mercado de sândalo operado por imigrantes de Ternate e Butão que se haviam fixado em Solor entre os séculos XIV e XVI (Roever 2002: 70-77). Com as suas embarcações (*praws*) iam carregar a madeira a Timor e transportavam-na para Solor, onde era então negociada a mercadores de outras regiões da Insulíndia, fundamentalmente de Macassar e Butão (*idem*: 77). Esta condições climáticas e de comércio são descritas pelo cronista dominicano Frei Luis de Cácegas:

...Acontecia juntarem-se tantos navios de varias partes em Timor que era força tardarem muito a fazer a sua carga. Tem a ilha muitos e bons portos da banda que chamam de fora, que olha para o sul, onde é ordinaria escala dos que buscam o sândalo; mas [em nenhum dos portos] pode uma embarcação estar mais de três meses do ano que dura a monção dos nortes [monção de oeste]. Tanto que entra a do sul [monção de leste], é tão desmesurada a força com que este vento os vareja a todos, que não há abrigo bastante para o navio que neles colhe, nenhum escapa de soçobrar, ou dar à costa. Acudiu a natureza a este perigo com uma estranha providência. Oito ou nove dias antes da mudança da monção começam a soar do mar, da parte de onde há-de ventar, uns espantosos rancos, que os navegantes têm por aviso tão certo que (...) se fazem à vela todos, e desandando vinte e cinco léguas de golfo que tantas há de Timor às ilhas de Solor se recolhem a elas, e ali no reduto ou enseada do triângulo, que entre si fazem as três ilhotas [Solor, Adonara, e Flores], acham estância, abrigo e seguro enquanto duram as tormentas. Assim ficava Solor servindo de estalagem e refúgio a todos os carregadores de sândalo. (...) Crescendo com o tempo a navegação dos portugueses de Malaca para Timor, e valendo-se sempre dos portos de Solor (...) alcançaram os nossos mercadores sítio junto de sua povoação.⁸¹

⁸⁰ Sobre o comércio do sândalo ver Roever 2002, Villiers 1985, Cinatti 1950.

⁸¹ Frei Luis de Cácegas, 1866 [1623], *Terceira parte da História de S. Domingos particular do reino e conquistas de Portugal* (reformada por Frei Luis de Sousa), vol. IV: 340. O manuscrito de fr. Luis de Cácegas (em 1616) foi redigido com base nos escritos de Fr. António da Visitação (1612) e mais tarde (1678) revisto e ampliado por Fr. Luis de Sousa.

Mas não eram apenas os mercadores de sândalo que atracavam em Solor. A ilha passou a ser também uma paragem habitual na rota das especiarias como escala para abastecimento de água (Barnes 1984).

Um outro elemento importante na carta de Frei Baltasar Dias, que referi acima, é a notícia das primeiras conversões ao catolicismo:

(...) ilha muito grande aonde haverá 200 e mais cristãos, que fez um João Soares. Chama-se este lugar aonde estão os cristãos Labonama [Lewonama], em que entra o rei da ilha, cristão, com todos os grandes. O ano passado mandou lá o Vigário [de Malaca] um clérigo com achaque de ir visitar este rei cristão e toda a sua gente...foi e esteve em Solor e não foi ver os cristãos...empregou os seus empregos e trouxe bares [de sândalo] e veio-se (...) Esta ilha é grande e tem infinidade de gente; e outras ao redor com muita gente. Os mantimentos destas ilhas são arroz, muitos inhames, grãos, feijões, muitas galinhas, porcos, cabras, muito mel. Não adora esta gente a coisa nenhuma, nem têm pagodes. Não moram à borda do mar por causa dos ladrões, habitam por dentro das ilhas. Em algumas destas ilhas há feitiçeiros mas tudo é nada. Quantos quiserem fazer cristãos, tantos farão (...).⁸²

De acordo com a passagem transcrita os primeiros proselitistas portugueses em terras de Solor foram seculares e não religiosos. Esta prática era frequente numa altura em que a igreja católica não dispunha ainda de uma firme presença institucional na Ásia. Havia apenas dois anos (1557) que Goa se tornara num arcebispado metropolitano com poderes sobre as sés recentemente criadas de Cochim e de Malaca. Além disso, só a partir de 1567 seriam estabelecidas as linhas mestras da política missionária por sucessivos concílios eclesiásticos que periodicamente tiveram lugar em Goa desde essa data. Assim, nas regiões recém-exploradas os primeiros esforços de conversão foram muitas vezes protagonizados por leigos (mercadores, comandantes de navios, militares) em nome da coroa portuguesa.⁸³

Sobre a pessoa e actividades de João Soares e do período concreto em que tiveram lugar nada adianta frei Baltasar. É por Luis Fróis, um outro padre jesuíta residente ao tempo em Malaca, que ficamos a saber algo mais. Numa missiva dirigida igualmente ao Provincial da sua Ordem em Portugal, Fróis menciona as conversões dos principais de Solor

⁸² Frei Baltasar Dias em Jacobs, 1974, *op. cit* 301-304.

⁸³ O comprometimento da coroa de Portugal na expansão da fé católica prolongar-se-ia, aliás, durante todo o período das descobertas. Mas foi sobretudo na sua fase inicial que a célebre união entre a cruz e a coroa, entre o poder espiritual e o temporal, foi particularmente estreita consubstanciando-se na instituição do Padroado Real, ou seja, na jurisdição espiritual em questões de evangelização e administração eclesiástica que a Santa Sé reconhecia aos reis portugueses numa área que se estendia do Cabo da Boa Esperança ao extremo oriente (Boxer 1968).

identificando o português evangelizador como um fidalgo e comerciante português que terá falecido durante a sua estadia naquelas ilhas:

Agora faz dois anos lhes escrevemos⁸⁴ como em umas destas ilhas – donde vem o sândalo- fizera um fidalgo [João Soares] que ali foi negociar sua fazenda o rei de Solor cristão, com sua mulher e a gente principal do seu reino. E lá foi uma carta que ele escreveu a Malaca ao Padre Baltasar Dias em que lhe pedia muito fosse ou fizesse ir lá alguns padres da Companhia para o instruírem nas coisas da fé (..) Porque o fidalgo que o baptizou morreu, ficou [o rei] desamparado, esperando depois que fossem lá. E não indo, pelo desejo que tinha de sua salvação, não tendo filho nenhum, tomou um príncipe do reino, filho de um seu irmão, e mandou-o a Malaca ao padre Baltasar Dias com um recado que dizia que pois aí havia falta de padres para o irem ensinar, que lá lhe mandava aquele sobrinho seu, que lhe pedia muito o tivesse aí em casa e lhe fizesse aprender a doutrina para, como fosse instruido nas coisas da fé e doutrina cristã, tornasse o mesmo menino a ensiná-los. E aí fica na casa de Malaca aprendendo as orações. Tem bom natural (...) chama-se Lourenço.⁸⁵

Nos dois relatos jesuítas, o primeiro esforço de propagação do catolicismo no arquipélago de Solor e Timor aparece, pois, como um acto circunstancial a que não foi dada a devida continuidade. Ou por negligência do padre que Baltasar Dias diz ter sido enviado e acusa de ter cuidado apenas dos seus negócios materiais, ou por falta de religiosos em Malaca que pudessem ser dispensados, o que é certo é que os recém convertidos são aparentemente deixados sem assistência pastoral. No dizer de Luis Fróis são os próprios soloreses que, não se conformando com a situação e determinados a abraçar a nova doutrina, tomam a iniciativa de enviar um dos seus a Malaka afim de ser educado na fé católica e vir posteriormente a ser o catequista dos seus conterrâneos. Quem exactamente esses são ou onde concretamente tiveram lugar as conversões é incerto. Na sua carta o padre Diaz conta que ocorreram “numa ilha muito grande e num lugar chamado ‘Labonama ‘. Esta afirmação leva-nos a pensar que se trata de Flores, já que é a maior das ilhas do grupo de Solor. Além disso, Labonama é frequentemente a tradução aportuguesada do topónimo Lewonama que designava, já nessa altura, o centro político e territorial do reino de Larantuka formado pelo conjunto de povoados onde residiam os seus chefes principais (Lohayong e Lokea) e que, como tal, era o principal aglomerado da zona.⁸⁶ Porém , de acordo com informadores naturais

⁸⁴ O autor da missiva refere-se à carta do seu confrade Baltazar Dias, acima citada.

⁸⁵ “Carta de Dezembro de 1561 do padre Luis Fróis”, publicada em H. Jacobs, 1974, *Documenta Malucensia* , vol.1: 335.

⁸⁶ Em lamaholot (a língua falada na região de Flores Oriental e ilhas adjacentes de Adonara, Solor e Lembata ou Lomblem) *Lewo* significa ‘aldeia’ e *nama* ‘centro’. A expressão *Lewo nama* é usada para indicar o lugar central

da zona, havia igualmente uma Lewo nama na ilha de Solor: era o nome antigo de Pamancayo, uma localidade que a partir de 1613 se torna uma fiel aliada dos portugueses.⁸⁷ Labunama poderá ainda ser uma variante de Laboiana, a forma mais corrente nas fontes portuguesas para referir a aldeia de Lawaihang, ou Lohayong, em Solor onde os portugueses se recolhiam durante o trato do sândalo. Por seu lado, Luis Fróis situa as conversões na “ilha de onde vem o sândalo” (*op.cit.*). Se se refere a Timor onde era obtida a madeira, ou a Solor, de onde os barcos carregados de sândalo partiam de regresso a Malaca, não é claro.

Mas, se o objecto dos dois relatos jesuítas é ainda impreciso já o seu objectivo é mais claro. Ambas as cartas descrevem “as ilhas de Solor” como terras de abundância povoadas por montanheses simples e rudes e, o que é mais importante, desprovidos de qualquer religião de modo que “quantos quizerem fazer cristãos, tantos farão”. Esta representação idílica do arquipélago, bem como a ênfase dada ao abandono espiritual em que ficaram os ‘soloreses’ (como são designados nas fontes europeias os diversos povos daquelas ilhas), à receptividade com que acolheram o catolicismo e à garantia de futuras conversões, fazem pensar que um dos intuitos destes escritos seria o de convencer o Provincial jesuíta a abrir ali uma missão. Como referi acima, estava-se na fase inicial da evangelização e à excepção das Molucas (onde havia desde 1549 uma casa jesuíta) as inúmeras ilhas da Malásia oriental eram territórios ainda a distribuir pelas diferentes congregações.

Os cronistas dominicanos fornecem, por seu lado, outra versão das primeiras conversões ao catolicismo na Sunda Menor atribuindo-as a um confrade, Frei António Taveira ou Taveiro. A primeira menção feita a este pregador aparece no prólogo da crónica de Frei Gaspar da Cruz (OP) em 1569-70: “Tem feito um frade de São Domingos passante de cinco mil cristãos na ilha de Timor, donde vem o sândalo e na ilha de Ende também tem feito muitos”.⁸⁸ Nem o nome do frade nem o ano em que apostolou naquelas ilhas são referidos por Fr. Gaspar. É Fr. João dos Santos (OP) quem, em 1609, explicita estes dados baseando-se na mesma passagem do *Tratado*: “pelo ano de 1556 destas ilhas [Timor e Ende] tinha já

na aldeia onde tradicionalmente têm lugar as cerimónias colectivas. O uso da expressão como topónimo do centro do reino de Larantuka aludia a esse conceito de centralidade no seio de uma comunidade.

⁸⁷ Conversa tida com o escritor Johan S. Tukan em 2007.

⁸⁸ Frei Gaspar da Cruz, natural de Évora parte para a Índia em 1548. Depois de uma estadia em Goa segue para Malaca onde funda uma casa dominicana nos anos de 1554 -55. Em 1555 desloca-se para o Cambodja que abandona em finais 1556, seguindo então para a China. Regressa em 1569 a Portugal onde escreve o manuscrito intitulado *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* (1997[1569-1570], *Tratado das Coisas da China* (Introdução, modernização do texto e notas de R. M.Loureiro):15).

tomado posse o Padre Frei António Taveiro, que foi o primeiro religioso que nelas entrou, e fez cristandade (...).⁸⁹

Esta afirmação passará a ser sistematicamente repetida, primeiro nas memórias da Ordem e, depois, nos estudos que posteriormente se debruçaram sobre o início e desenvolvimento da missão Dominicana de Solor e Timor.

Mas, se o João Soares das cartas jesuítas é uma figura nebulosa, Frei António Taveira não o é menos. Na ausência de documentação que confirme ou infirme a sua existência, ou mesmo a sua pertença à Ordem dos Pregadores (há dúvidas se Frei Taveira seria Dominicano ou Franciscano), o papel que teve na missionação do arquipélago de Timor- Solor permanece fonte de especulação.

2. A Missão de Solor: 1562-1613

2.1. Chegada dos primeiros dominicanos: 1562-1566

A evangelização do arquipélago não seria, afinal, atribuída à Sociedade de Jesus, mas à Ordem dos Pregadores.⁹⁰ As “ilhas do Sul” (Sunda Menor), como todas as regiões a oriente de Malaca, estavam incluídas na diocese desta cidade, para a qual tinha sido recentemente nomeado como seu primeiro bispo o dominicano D. Frei Jorge de St^a Luzia (1558-1577).⁹¹ Provavelmente por essa razão, foi escolhida a Ordem de São Domingos para missionar nas ilhas de Solor e Timor (Matos 1974: 61-64). A ilha de Solor, onde sazonalmente se recolhiam os portugueses que iam fazer o comércio do sândalo a Timor, foi escolhida para centro da missão. Pela sua importância como porto de abrigo, pela familiaridade já existente entre portugueses e soloreses e, factor importante, por não haver sinais de uma influência islâmica significativa.

⁸⁹ Frei João dos Santos, 1999 [1609] *Etiópia Oriental e Vária História das Cousas Notáveis do Oriente* (Introdução de M.Lobato, coordenação e fixação do texto por M. do C.G. Vieira) cap. IV: 467.

⁹⁰ Os frades Pregadores chegam à Índia logo no princípio do séc. XVI, mas foi só quarenta e cinco anos mais tarde, em 1548, que a Ordem ali se estabelece como congregação, com vigário-geral próprio e independente da província de Portugal. Em 1550 iniciou-se a construção do convento de São Domingos de Goa que viria a ser o centro da Congregação no Oriente, onde tinham assento os vigários-gerais; ali foram criados um seminário e a primeira universidade de Artes e Teologia da Índia. (Fr. Jacinto da Encarnação, 1679, *Summaria Summaria Relação...* publicada em Rego, 1994, vol. VII: 370-378).

⁹¹ A casa da Ordem de São Domingos em Malaca é fundada em 1554 com o nome de Nossa Senhora do Rosário, sendo “o hospício donde saíam os missionários para todas as nossas cristandades do Sul” (*Idem*: 410).

He esta ilha de Solor a mais seca e esteril, que há [no arquipélago], porque nem mantimento tem com que se sustentar, e é-lhe forçado ir buscá-lo a outras ilhas, como vão em tempo de novidade. E também é muito falta de água, sem ribeiras como têm as mais, e só o que a fazia antigamente ser habitada quando a nossa fortaleza estava com capitão e presídio, era o bom surgidouro das embarcações ficarem emparadas nele, e o mais principal, a falta de Mouros arrenegados, que depois lhe decrescerão, e vierão também de Ternate, e Amboino ali a habitar com elles, que fizerão e fazem cruel guerra aos cristãos.⁹²

A nova missão ficou sob a jurisdição do Vigário Geral da Ordem dos Pregadores em Goa, ao qual estava igualmente sujeita a casa de Malaca. Os primeiros “frades brancos”, como eram conhecidos os dominicanos,⁹³ desembarcaram em Solor no início de 1562 (Leitão 1948:76). Eram eles o padre Frei António da Cruz, que o Bispo de Malaca nomeara para Vigário, o padre Frei Simão das Chagas e Frei Francisco Aleixo (irmão leigo).⁹⁴ Ali chegados e vendo que “os mercadores viviam na praia, separados dos naturais, a seu exemplo pediram também sítio para morada própria.”⁹⁵

O porto onde costumavam acolher-se sazonalmente os portugueses era em Menanga, perto de Lohayong (ou Lawayang), situado na costa norte de Solor frente ao estreito de Boleng.⁹⁶

Aí, em Menanga, resolveram os dominicanos construir a sua residência, com folhas de lontar (tipo de palmeira) e rodeada por uma tranqueira ou *pagar* (M ‘cerca’, ‘povoação delimitada por cerca’). Ignora-se se tal precaução terá sido inspirada nos usos locais (Barnes 1987: 209) ou, como sugere Humberto Leitão, motivada pelo receio de ataques inimigos “não se esquecendo Frei Antonio da Cruz de que se encontravam a centenas de léguas de Malaca, em terras onde havia mouros e que eram, de quando em quando, visitadas por jaus e macassares” (1948:76).

⁹² Anónimo, s.d. *Fundação das primeiras cristandades nas ilhas de Solor e Timor*, publicado por Sá, 1956, vol. 4: 486.

⁹³ Em referência ao hábito que os distinguia, consistindo num longo roupão branco de lã, com capuz e escapulário da mesma cor, cinto de couro e preso a ele um rosário. Nas solenidades envergavam sobre o hábito uma capa preta (Morais 1934:32)

⁹⁴ As relações dominicanas registam apenas estes três missionários, embora alguns historiadores afirmem ter havido ainda um quarto cujo nome não é conhecido. Ver sobre o assunto Sá, 1956, Vol.4: 495, vol. 5: 307-308, Rego, 1952, vol VII :367-546. H. Leitão afirma, todavia, que havia um quarto missionário mas que o seu nome é desconhecido (1948:80). O pastor holandês Asselbergs diz tratar-se de Frei António Pestana (1902: 52-73 e 51-67).

⁹⁵ Cácegas e Sousa, *op.cit.*: 341.

⁹⁶ Estreito formado pela proximidade entre a costa sul de Adonara e a costa norte de Solor. Embora actualmente o lugar onde se erguem as ruínas da fortaleza seja identificado como Menanga este topónimo não ocorre na documentação portuguesa que se lhe refere sempre como forte de Solor ou forte de Lohayong.

Não seriam certamente infundados os temores de frei António da Cruz e dos seus companheiros uma vez que por essa altura já uma grande parte da região tinha sido convertida ao islão. O incremento e internacionalização do comércio (em particular das especiarias das Molucas) com a China, a Índia, o Médio Oriente e a Europa desde o século XIV haviam conduzido ao florescimento de cidades-estado na orla litoral do arquipélago Malaio-Indonésio, como Melaka, Patani, Brunei, Pasai, Aceh, Banten, Japara, Gresik, Macáçar (Reid 1993:1). O estabelecimento de colónias de comerciantes muçulmanos (do Guzarate, Malabar, Bengala, Choromandel, Arábia, China) nesses portos e a sua progressiva islamização facultara os meios materiais e a rede de solidariedades político-religiosas que permitiram a vários dos estados costeiros emergentes iniciar movimentos expansionistas e de hostilidade contra forças rivais (Reid 1993, Rikliffes 1993 [1981], Boxer 1981 [1969], Abdurachman 1983). Para muitos destes potentados comerciais, entretanto islamizados, a presença de mercadores e missionários portugueses era incómoda e, como escreveu a historiadora P.Abdurachman “um mal [comum] a eliminar”(1983: 97) .

Dois anos após terem erguido a paliçada os missionários sofrem o assalto de uma armada de javaneses muçulmanos. António Bocarro refere os atacantes como uma “força de Japara que anualmente enviava uma armada a Hitu (norte de Ambon) para comerciar e assistir com armas e homens a luta contra os portugueses”.⁹⁷ O ataque é relatado pelo padre Lourenço Peres, superior jesuíta em Malaca, numa carta de 1566:

(...) Os jaus mouros, inimigos do nome cristão, vendo que crescia aquela cristandade vieram passante de duzentos *amoucos* (M ‘furiosos, loucos’) a destruí-la. Ali se acharam uns oito portugueses com os padres os quais se puseram em defesa (...). Depois sobreveio outro conjunto de portugueses em socorro, com sete ou oito homens, de maneira que estes catorze ou quinze homens tiveram o rosto a passante de duzentos, bem que dos encontros foram feridos os nossos e morto um capitão português (...).⁹⁸

A chegada casual de um galeão português que regressava a Malaca vindo de Ternate providenciou aos portugueses e cristãos refugiados no interior da paliçada uma vitória inesperada: os atacantes são repelidos depois de alguns tiros de canhão.

Quiz nosso Senhor que, postos os portugueses nestas angústias, sobreveio um juncos de Banda com alguns homens, que juntos todos perfaziam o número de trinta. Estes, num corpo, deram nos jaus

⁹⁷ *A Capitania de Amboino*, publicado em Sá, 1956, Vol. 4: 200 .

⁹⁸ H. Jacobs, 1974, *Documenta Malucensia*, Vol.I: 17-176.

(...)quando os cristãos e gentios viram tão grande vitória, entenderam que Deus pelejara pelos portugueses (...).⁹⁹

Este desfecho causa forte impressão na população local e Frei António da Cruz, ciente do prestígio que a vitória tinha conferido aos portugueses, aproveita a ocasião para iniciar uma intensa campanha de evangelização. Vários soloreses aceitam então o baptismo entre eles o *sang adipati*¹⁰⁰ de Lohayong que toma o nome cristão de D. Diogo.¹⁰¹

2. 2. Missão de Solor, primeiro tempo: 1566-1598

2.2.1. O forte de Solor

Este primeiro ataque tornara evidente a vulnerabilidade do estabelecimento português pelo que em 1566 Fr. António da Cruz resolve construir uma fortificação de pedra e cal para albergar a missão e defender a nova cristandade. Foi escolhido como local uma elevação nas imediações de Lohayong sobranceira ao mar e com vista sobre a baía (ver mapa 6, em anexo 1). Uma relação de 1633 fornece-nos uma das primeiras descrições detalhadas do forte:

Saiu a fortaleza de Solor formosa e forte com cinco baluartes, três da banda do mar e dois da banda da terra (...) muitos poços junto à fortaleza, dentro nela um poço (..) uma enseada defronte em que muitas naus possam estar seguras e fazer as suas aguadas debaixo da fortaleza (...). Em um lanço da fortaleza o dormitório dos frades, em outro o capitão, em outro o seminário, outro livre. No vão da fortaleza uma igreja da Senhora, toda de pedra e cal e telha..e ornamentos e muita prata, a qual igreja era matriz das cristandades; o seu título nossa Senhora da Piedade padroeira, e senhora delas. Abaixo da fortaleza, no campo dela para o mar, de uma parte a igreja da Misericórdia que os portugueses (os quais em breves tempos eram já ali muitos casados) avião feito. Da outra parte a igreja de S. João Baptista que com a matriz serviam aquela gente que era já tanta que chegavam a cinco mil almas entre portugueses e gente da terra.¹⁰²

Cácegas e Sousa apresentam na crónica da ordem dominicana um quadro mais modesto. A fortificação contaria não três mas duas igrejas, uma fora e outra dentro de muralhas, e uma população que rondaria as três mil pessoas:

À sombra da fortaleza, e à mão direita fizeram sua morada os Portugueses, e Christãos estrangeiros em número já então de duas mil

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Sang adipati* é um título javanês para a nobreza, equivalente ao de *Sengaji* (de origem igualmente javanesa) usado em Ternate e, mais tarde, em Solor e Adonara (Barnes 1984: 219, P.Abdurachman 1983: 102).

¹⁰¹ Cácegas e Sousa, Vol. IV: 342-343, P. Abdurachman 1983: 97.

¹⁰² Fr. Miguel Rangel, 1633, *Relaçam das Christandades* ...publicada em Sá, 1958, vol. 5: 330.

almas. Na esquerda assentou o povo da terra com o Sangue de Pate em número de até mil almas, e huma, e outra com suas freguezias distintas. Serviam-se os portugueses da igreja da fortaleza. Os naturaes tinham entre si outra do título de São João Baptista.¹⁰³

É provável, contudo, que o número de habitantes agregados à fortaleza fosse bem inferior ao das estimativas dominicanas. Abdurachaman, na ausência de fontes directas, infere a organização e população do forte de Solor a partir dos regimentos e dados existentes sobre as fortificações portuguesas coevas de Ambon, Malaca e Ternate. Estes estabelecimentos tinham, em geral, uns 1000 habitantes dos quais cerca de 200 compunham a guarnição e pessoal auxiliar, nomeadamente: - seis autoridades civis (capitão, feitor, juiz, escrivão, condestável, meirinho) que tinham direito a ter vários assistentes (por volta de 40); - cerca de cento e cinquenta homens armados, nomeadamente quatro artilheiros, seis sentinelas, guardas e pessoal de defesa, consistindo na maioria das vezes em *casados* e *moradores* da terra, e um cirurgião-barbeiro que prestava assistência médica; -duas autoridades religiosas: um vigário e um tesoureiro ajudados por dois rapazes, em regra filhos de colonos portugueses (1983: 95-97). Ainda segundo a mesma historiadora, as restantes setecentas a oitocentas pessoas eram na maioria mulheres e crianças relacionadas com o agrupamento.

Os informes sobre a composição étnica e sociológica da comunidade do forte são escassos. Das descrições citadas acima conclui-se que compreendia, fundamentalmente, dois grupos distintos de cristãos: o dos locais convertidos, agrupados a oeste do forte em torno do *sengadji* ou *sang adipati* de Lohayong, e o dos portugueses e outros estrangeiros cristãos residindo num povoado a este da muralha. Ignora-se se tal separação e orientação espacial foram da iniciativa dos frades ou se foram condicionadas por padrões indígenas de residência e ocupação territorial.

Como já vimos frei Miguel Rangel alega a propósito dos portugueses que “em breves tempos eram já ali muitos casados”, o que significa que este grupo incluía não só os homens portugueses biológicos (vindos de Portugal ou nascidos já no Oriente, sobretudo na Índia e em Malaca)¹⁰⁴ como as respectivas famílias, ou seja as suas mulheres asiáticas (entre as quais as naturais de Solor e outras ilhas próximas) e os descendentes luso-asiáticos.

¹⁰³ Cácegas e Sousa *op. cit.*: 344. Villiers (1985: 586), sem indicar fontes, adianta que uma igreja da Misericórdia foi erguida mais tarde perto da praia, para servir os naturais. Sobre a fortaleza de Solor ver ainda Rouffaer, G.P., 1923-24a e b, Visser 1925, Wichmann 1891:188-213, Abdurachman 1983, Barnes 1984, Roever 2002.

¹⁰⁴ Nas crónicas oficiais da época os primeiros eram designados *reinóis* e os segundos *castiços* ou *indiáticos* (Subrahmanyam, 1993: 311).

Um outro sub-grupo que aparece incluído na povoação de portugueses é o dos “estrangeiros cristãos”. Não sabemos quem em rigor eram tais estrangeiros. Seriam escravos que seguiam os seus senhores? Seriam os homens de outras nacionalidades, nomeadamente de Goa, de Malaca e mesmo de África, que como tripulantes das armadas, mercadores, soldados, ou escravos livres acompanhavam os portugueses? De acordo com Abdurachman, porém, todos estes eram considerados *portugueses* por lei embora muitos não tivessem sangue português (Abdurachman 1983: 95-97). Em qualquer dos casos, a comunidade “portuguesa” do forte de Solor era, desde o tempo da sua formação, uma entidade essencialmente heterogénea composta por indivíduos de origem, língua e estatuto social diversos. Os *mestiços*, descendentes do cruzamento entre homens portugueses e mulheres asiáticas, terão constituído desde logo um segmento importante do estabelecimento.¹⁰⁵ Esta categoria compreendia não apenas os originários de outras possessões (em particular de Goa e Malaca) que tinham acompanhado os portugueses nas suas viagens a/para Solor como a primeira geração de luso-soloreses, nascidos já em Lohayong, fruto das uniões entre os novos colonos e as nativas das ilhas de Solor.

Nos dois séculos seguintes os euroasiáticos de Solor-Flores-Timor e grupos locais a eles associados iriam desempenhar um papel de relevo na história e economia da região.

2.2.2. Comércio

A comunidade portuguesa de Solor vivia do comércio. Se para os mercadores este era um fim em si mesmo e o motivo da sua presença ali, para os missionários era um meio (muitas vezes vezes o único) de garantir o seu sustento e custear a obra evangelizadora.¹⁰⁶ As actividades comerciais incluíam um leque diversificado de trocas, de agentes e produtos, servindo duas finalidades complementares e paralelas: a exportação e o aprovisionamento da comunidade do forte. O comércio do sândalo de Timor era, sem dúvida, o mais importante - o mais rentável, com o maior mercado e envolvendo um maior número de operadores- mas não era o único. As ilhas do grupo de Solor-Flores providenciavam uma série de outros bens que eram igualmente exportados, com destaque para a cera, a tartaruga e escravos “de várias

¹⁰⁵ Sobre a população do forte de Solor ver Boxer 1947, Sá 1958, Vol.V: 327-333, Abdurachman 1975: 43-46; Barnes 1987:209-215, Daus 1989: 46.

¹⁰⁶ O envolvimento dos religiosos nas actividades mercantis, sobretudo no negócio do sândalo, viria a dar azo a críticas frequentes, tanto por parte de sectores seculares portugueses (em especial pelos capitães do forte e, mais tarde, pelos capitães-mores do estabelecimento) como da própria Igreja e da Ordem, condenando a cobiça de muitos missionários e a inerente negligência dos seus deveres espirituais.

sortes de cativos.¹⁰⁷ Além destes, se bem que com procura e oferta mais limitadas e irregulares, contavam-se ainda a canela (de Ende Menor), a lágrima e óleo de baleia e baleia seca, barbatanas de tubarão, óleo de palma e ninhos de aves (de Solor e Lembata).¹⁰⁸ Em troca os soloreses recebiam especiarias, *arak* (aguardente de palma), utensílios de ferro, ouro, presas de elefante e têxteis finos da Índia, nomeadamente as muito apreciadas *patolas* (tecidos) de seda.¹⁰⁹ Estes últimos, o ouro, marfim e panos preciosos, sendo raros, exteriores à região, e valiosos, gozavam de grande prestígio entre a maioria das sociedades da Insulíndia onde, uma vez adquiridos, eram investidos de valor cerimonial. Uma relação seiscentista dá conta da sua relevância nas trocas matrimoniais entre os lamaholot:

(...) fazem, principalmente os nobres (que são os que têm tudo) seus tesouros, em que muito se empregam, ajuntam para eles quantas peças de ouro, e prata podem, marfins, perolas. Compram com muitas destas peças as mulheres com que hão-de casar, e também as de mais com que hão-de usar, que entre eles (excepto os que temem a Deus) é quase o mesmo (...) os quais costumes de assim comprarem a mulheres não são somente para os gentios, e dos mais inimigos, mas também dos que se chamam christãos (...).¹¹⁰

Com excepção do comércio do sândalo - em relação ao qual a intenção de conquistar uma posição hegemónica levava já nesta altura a estabelecer carreiras específicas para abastecer os mercados de Malaca (e depois de 1557 de Macau) e, mais tarde, a uma tentativa de monopolizar o seu negócio proibindo-o aos barcos que não possuíssem um “passe” português¹¹¹ - no trato dos restantes produtos os portugueses mais não fizeram do que juntar-se às práticas e redes mercantis já existentes, dominadas por mercadores macaques e butoneses (Roever 2002: 77e 101, Villiers 1958: 581-583).

Para o abastecimento do forte (quer de mantimentos quer de outros géneros) os portugueses recorriam igualmente às linhas de comércio local, participando nas actividades de

¹⁰⁷ Anónimo, s.d., *Fundação.....* em Sá, 1956, vol. 4: 479. Os escravos resultavam em grande parte das guerras entre grupos locais.

¹⁰⁸ Ilhas onde se pratica a pesca da baleia (Barnes 1974, 1996).

¹⁰⁹ Sá, 1956, vol. 4: 487, Roever 2002: 77.

¹¹⁰ Frei M. Rangel, *op.cit.*, publicada em Sá, 1958, vol. 5: 326. Ainda hoje estes bens, e muito particularmente as presas de elefante, são teoricamente fundamentais nos contractos matrimoniais Lamaholot (independentemente da condição social e económica dos indivíduos). A sua cada vez maior raridade e alto preço deram origem a duas práticas correntes: por um lado, a sua monetização, isto é a “conversão” do valor em dinheiro mediante tabelas estipuladas e, por outro lado, em particular nas famílias com menos posses, o endividamento dos recebedores de mulheres face aos “dadores” (destinatários do marfim) e acumulação de tais dívidas durante gerações sucessivas (Graham 1991, Barnes 1980, 1993, 1996, 1999, Dietrich 1996).

¹¹¹ Desconhece-se o volume de negócios nestes tempos iniciais da presença portuguesa. Roever na sua minuciosa monografia sobre *A caça ao sândalo* argumenta que embora “se fale frequentemente num carregamento anual de em média 1200 *pikul* [M, medida de peso equivalente a 60,5kg] levado para Malaca e depois para Macau, isso nem sempre terá acontecido por falta de embarcações” (2002: 101).

cabotagem que ligavam as várias ilhas do grupo de Solor-Flores. A diversidade ecológica no interior do arquipélago propiciara a interdependência e levava ao desenvolvimento de redes de troca interinsular. As ilhas de Flores e Adonara eram as mais dotadas de recursos naturais e, portanto, os principais centros de aprovisionamento. A última era considerada como a mais fértil das quatro ilhas mais próximas (Solor, Flores, Adonara e Lembata) mas era também a mais islamizada, o que condicionava (mas não excluía) as relações comerciais com os portugueses:

Com esta ilha Cremã [Adonara] temos comércio, em razão do mantimento, porque há nela todo o género que temos dito de Larantuca, e em muito mayor copia, por ser a ilha a mais fertil, e fresca, que há em todo aquele circuito e quando estamos em pazes com os Mouros comerceamos todos, e nos trazem muitos mantimentos, e frutas, com que vem fazer bazares a Larantuca (..) ¹¹²

O grosso dos mantimentos provinha, pois, de Adonara, particularmente da zona oriental. O principal produto que aí se resgatava era o arroz de sequeiro.

(...) de que há grande cópia, e se compra pela terra dentro, muito mais barato que em Goa, sendo a moeda que corre só de ouro, que vem da China, ainda que também resgatam por marfim e patolas de seda, e alguns panos pintados da costa do Choromandel (...) o arroz nesta ilha e em todas as deste arquipélago o semeiam em serras mui altas, e basta só o grande orvalho do céu pera o criar, tão saboroso e substancial que pode escusar o pão. ¹¹³

Outros alimentos que abundavam eram inhames, milho, batata-doce. Diferentemente do arroz, estes bens constituíam a alimentação base da população local e eram vendidos a muito mais baixo preço, habitualmente em troca “não de dinheiro de ouro, nem prata, senão ferros, até de cabeças de pregos, e alguns panos, vindo a ser tudo muito barato”. ¹¹⁴ Havia disponibilidade de carne de caça (porcos, veados, búfalos) e de criação (porcos, galinhas e cabras). O peixe era escasso e apenas os poucos povoados costeiros que praticavam a pesca “com muito pouca indústria” o incluíam na sua dieta. ¹¹⁵ Outro tipo de produtos adquiridos pelos portugueses era o *gamute* (M, fibra vegetal forte de que se faziam cordas) e madeiras,

¹¹² Anónimo, s.d., *Fundação...* em Sá, 1956, vol. 4: 484. Ao tempo em que este relato foi escrito (embora não esteja datado é fácil concluir pelas referências inclusas que é de meados do século dezassete) a missão tinha já sido transferida para Larantuka.

¹¹³ *Idem*: 480 e 483.

¹¹⁴ *Idem*: 481.

¹¹⁵ *Ibidem*. As águas profundas e de correntes fortes do estreito que se forma entre as ilhas de Solor, Adonara e Flores, não são propícias à pesca, razão porque o peixe nunca foi - antes como agora - um alimento de consumo corrente na região.

ambos empregues na construção de embarcações (*M praws*). Havia também abundância de enxofre - produzido pelos vulcões de Lewo tobi (a oeste de Larantuka) e de Ende- salitre e carvão vegetal, o que permitia o fabrico de pólvora a que desde logo os missionários se dedicaram: “(...) os padres de São Domingos [foram quem tais produtos] descobriram, pela grande falta que padecem dela, e a fizeram já com eles tão fina que responde melhor que todas as outras”.¹¹⁶

2.2.3. Organização do forte - missão

O complexo formado pelo forte e aldeamentos em redor era vulgarmente designado por “missão de Solor”, e a partir do século XVII “missão de Solor e Timor”, epíteto que definia claramente a sua vocação. O novo estabelecimento, para além de integrar as funções preexistentes de entreposto de abrigo e comércio na rota do sândalo, constituía-se essencialmente como um domínio religioso, de missão evangelizadora. Assim, e diferentemente do que se passava nas fortificações portuguesas em terras de conquista do Estado da Índia, aqui a dimensão militar era subsidiária da missionação.

Nos primeiros tempos a importância de manter uma guarnição militar quer em terra quer em mar não tinha que ver com a segurança do forte face aos povos de Solor mas antes com eventuais ataques por parte de muçulmanos. A esse respeito Fr. João dos Santos dá conta que,

(...) os mouros de Java ali vêm muitas vezes com suas embarcações; os quais, antes que os padres de S. Domingos ali entrassem, tinham tomado posse da gente destas ilhas, e a muitos tinham feito mouros, os quais os padres tornaram a converter e a fazer cristãos, tirando-os da boca dos lobos, como bons pastores. O que os mouros sofriam muito mal, e faziam muita guerra aos padres, e aos mesmos cristãos novamente convertidos, e desembarcando em as praias destas ilhas, salteavam as povoações, e as igrejas, e roubavam, e matavam quantos podiam, e tornavam a fugir pera a sua terra (...) e era a guerra tão crua que até os mesmos padres, que residiam polas igrejas, tinham consigo alguma gente pera sua guarda; mas já agora [1606] não há mouros nestas ilhas que estorvem a cristandade (...).¹¹⁷

Uma vez que o arquipélago de Solor estava situado na rota comercial que ligava Java tanto às Molucas como a Timor, as suas regiões costeiras eram desde há muito visitadas regularmente por mercadores javaneses. A partir dos finais do século XIV uma grande parte

¹¹⁶ *Idem*: 483. Não terão sido, porém, os padres pregadores os primeiros a manufacturar pólvora em Solor. Já em 1559 o Padre Baltasar Dias referia que um dos *cacizes* (líder religioso muçlmano) de Calecute que residia em Solor a fabricava (Pe Baltasar Dias *op.cit.* em Jacobs, 1974, vol.1: 301).

¹¹⁷ Frei João dos Santos, 1999 [1609], *op.cit.*, cap.IV: 468.

destes comerciantes provinham dos sultanatos mercantis de Java e terão tido um papel central na difusão do islamismo na parte oriental do arquipélago malaio-indonésio. Ternate foi outro protagonista crucial na islamização das ilhas de Solor. Este reino, o principal produtor de cravinho, emergira nos finais do século XV e início de XVI como o principal entreposto de especiarias na região. Os proveitos deste comércio, entretanto incrementado com a vinda de europeus e do islão, tinham tornado Ternate no maior potentado da região. Durante os séculos 16 e 17 o sultão assume uma política expansionista e clama regularmente ascendência política sobre várias áreas nas Molucas, em Sulawesi e na região de Solor (Andaya 1996: 56, Dietrich 1984: 321). Esta sujeição era reconhecida por alguns dos *Sengagi* de Solor e Adonara e tinha como contrapartida a possibilidade de protecção contra inimigos circunstanciais (Dietrich 1984: 320-321; Barnes 1984: 219-220). Como vimos atrás, já em 1559 Baltasar Diaz informava que em Solor “havia mesquita e muitos mouros”. Mas foi sobretudo em Adonara que o islão se implantou na primeira metade do século XVI (Dietrich 1984: 320).

Durante os primeiros vinte anos a guarnição e o capitão do forte eram apontados pelo prior dominicano em Malaca que fazia depois confirmar tais nomeações pelo capitão da mesma cidade.¹¹⁸ O pagamento do pessoal de guerra e as despesas com a defesa da fortificação estavam igualmente a cargo dos religiosos. Para isso recorriam aos seus próprios fundos e aos donativos dos cristãos da terra.¹¹⁹ A partir de 1585 a nomeação dos capitães passou a ser competência da coroa, assinada ora directamente pelo rei ora pelo governo da Índia.¹²⁰ António de Viegas, *casado* em Malaca, foi o primeiro a receber por carta régia a mercê do cargo de “capitão e provedor dos defuntos do baluarte de Solor” pelos serviços prestados durante dezassete anos ‘nas partes da Índia’.¹²¹ Viegas, que então se encontrava no reino, partiu no ano seguinte para Solor onde terá desembarcado nos princípios de 1587 (Leitão 1948: 85, 94). Os nomeados para o cargo de capitão da fortaleza, por termos de três anos, passaram igualmente a acumular diversas outras funções (como a de provedor dos defuntos, feitor, escrivão e juiz dos orfãos¹²²) não recebendo, por nenhuma delas, qualquer

¹¹⁸ “Alvará do governador António Moniz Barreto” de 14 Setembro 1576, publicado em Boxer 1947: 21. Ver ainda, Frei João dos Santos *op.cit.*:468, e Cácegas e Sousa *op.cit.*: 344.

¹¹⁹ Frei João dos Santos *op.cit.*: 468, Frei António da Encarnação, 1634, *Relaçam de alguns serviços que fizeram a Deos*.em Sá, 1958, vol.5: 312, Anónimo, s.d., *Fundação....* em Sá, 1956, vol. 4: 416-417.

¹²⁰ No seu estudo sobre os portugueses em Timor nos séculos XVI e XVII, Loureiro vê esta mudança de regime como um dos resultados da “reorganização administrativa dos estabelecimentos portugueses no Oriente, que teve lugar com a subida ao trono de Portugal [em Abril de 1581] de Filipe II de Espanha” (1995: 36).

¹²¹ *Carta de D. Filipe I* de 15 de Março de 1585, publicada por H. Leitão (1948: 82-85).

¹²² ‘Juiz dos orfãos’ era um magistrado que cuidava dos interesses dos órfãos e viúvas (Boxer 1981 [1969]: 370. Os ofícios de meirinho e ‘pai dos cristãos’ (padres que tinham por tarefa descobrir, no seio das populações a

remuneração da Fazenda Real.¹²³ Era-lhes, todavia, concedida a liberdade de comerciareem nos portos sob sua jurisdição e daí tirar os seus proventos.¹²⁴ Esta disposição veio, naturalmente, promover os interesses dos capitães pelos seus negócios privados em detrimento do desempenho das funções de que estavam encarregues. Por exemplo, nos barcos que os levavam de Malaca a Solor raramente seguiram soldados ou armas para a defesa da fortaleza porque o espaço disponível era habitualmente ocupado com mercadorias destinadas ao comércio. O resultado era uma insuficiência permanente de pessoal e meios na guarnição do forte que os missionários se viam forçados a compensar com os seus próprios recursos (Villiers 1985: 587-588).¹²⁵

António de Viegas permanece em Solor até 1590, partindo então para Malaca onde foi ocupar o lugar de feitor. Sucede-o na capitania do forte Gaspar da Silva, provido no cargo pelo governo da Índia em Setembro de 1590 (Leitão 1948: 93, 98).¹²⁶ Terá desempenhado estas funções de 1591 a 1594. Substituiu-o António Andria, casado e morador em Malaca, que toma posse em 1595.¹²⁷ Nesse mesmo ano o vice-rei Matias de Albuquerque publica o primeiro *regimento* para os capitães de Solor, conferindo-lhes vastos poderes judiciais. Passaram então a ter alçada sobre todas as causas crime e civis, bem como autoridade para julgar e aplicar sentenças (excepto a pena de morte). Foi-lhes mesmo atribuído o poder de intervenção e decisão (embora com carácter provisório até à determinação final pelas instâncias centrais em Malaca ou Goa) em questões que implicassem a imunidade da igreja e não houvesse conformidade entre os capitães e os padres dominicanos (Morais 1944: 96-97).¹²⁸ Estes, até aí habituados a gerir de forma autónoma aquelas cristandades, não viram de

converter ou já cristianizadas, orfãos de pai e pô-los à guarda das igrejas e missões) eram nomeados pelo prelado de Solor que tinha também a faculdade de os demitir “sem que o capitão lho possa contradizer”, Provisão do vice-rei em 8 Abril 1586 citada por Fr. Jacinto da Encarnação *Sumaria relação*, 1679, fl. 336 publicada por Rego, 1994 [1952], *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente* vol. 7: 435).

¹²³ *Lista de todas as capitánias e mais cargos que há na Índia*, 1616, citado por Leitão (1948: 85).

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ António de Viegas foi, contudo, provido de um contingente militar composto por 3 barcos e 1 falcão que por ordem do vice-rei lhe fora enviado de Malaca (Provisão de 18 Abril de 1586, citada por Afonso de Castro 1867: 8).

¹²⁶ Também a este capitão foi providenciado um contingente de 30 soldados e uma galeota, por provisão do governador da Índia em 1590 (Frei Jacinto da Encarnação *op.cit.* fl. 336, em Rego 1994 [1952] vol. 7: 433).

¹²⁷ Na carta de nomeação, assinada em 1593, é uma vez mais explicitado que com a qual capitania não haverá ordenado algum à custa da minha fazenda, sómente os proes e precalços [lucros e proveitos] que lhe directamente pertencerem [em resultado do negócio do sândalo] “(*Mercê de D. Filipe I a António de Andria*, publicada por Leitão 1948: 101). Andria terá permanecido no cargo até cerca de 1600 (Matos 1974: 130).

¹²⁸ Adianta este historiador que um das razões que terá levado Goa a, com este *regimento*, alargar os poderes e campo de acção dos capitães foi uma carta régia de Fevereiro de 1586 dando conhecimento ao vice-rei, com base em informações do Bispo de Malaca, que em Solor os mercadores de sândalo chineses andavam a provocar várias desordens (nos negócios portugueses), e ordenando o envio de reforços militares afim de se garantirem os interesses da fazenda real (Morais 1944: 96-97).

bom grado o reforço de poderes dos capitães e não tardou muito para que se instalasse um clima de fricção entre as duas entidades, militar e religiosa (Villiers: 1985: 587-588).

2.2.4. O aumento da cristandade

Assim que as obras do forte o deixaram mais liberto Frei António da Cruz voltou a concentrar-se no aumento da cristandade. No seminário edificado dentro da missão providenciava formação religiosa e ética a crianças (do sexo masculino) e fora de portas empenhava-se na conversão das populações. João dos Santos dá conta destas duas linhas do proselitismo de Fr. António:

Nesta ilha de Solor têm os nossos padres uma casa que é seminário e cabeça de toda esta cristandade, a qual está dentro na fortaleza que eles fizeram à sua custa. Aqui reside o vigário-geral de toda esta cristandade com 3 ou 4 religiosos, e daqui manda visitar, e prover as mais igrejas, que estão espalhadas pelas outras ilhas, e os padres que nelas residem. Dentro nesta casa de Solor têm feito os nossos padres um colégio em que recolhem muitos mininos de todas estas ilhas, os quais trazem vestidos com umas opas brancas, e ali lhes ensinam toda a doutrina cristã, e todos os bons costumes, e ler e escrever, e latim, o qual ia em grande crescimento, e no tempo que na Índia estava havia nele mais de 50 meninos.¹²⁹

Sobre este seminário ou colégio da fortaleza de Solor pouco ou nada mais veio a lume. Todas as crónicas dominicanas que tratam das missões de Solor são posteriores à obra de Fr. João dos Santos e limitam-se a repetir as informações que ele fornecera. Visser (1925: 288-289) sugere que, tal como no seminário jesuíta então presente em Ternate, os alunos da missão de Solor eram recrutados nas famílias dos chefes locais. A sua educação teria em vista a formação de auxiliares no trabalho de conversão colmatando de alguma forma a insuficiência de missionários.

Frei António da Cruz, com os poucos companheiros de que dispunha, estabelece em pouco tempo novas cristandades criando em cada localidade uma comunidade católica centrada numa igreja ou capela e dirigida por um religioso ou um seu representante, por vezes assistidos por um meirinho (Leitão 1948, Matos 1974). De acordo com as crónicas dominicanas o número de novos-cristãos terá nessa altura atingido os cinquenta mil. A cifra é colhida numa carta escrita a 26 de Dezembro de 1567 pelo prior do convento de Malaca,

¹²⁹Frei João dos Santos *op.cit.*: 469. É a este cronista dominiano que se deve a maioria das informações sobre este período da missão de Solor. Frei dos Santos esteve em Goa entre 1597 e 1600, ano em que regressou a Portugal (cf. Manuel Lobato, 'Introdução' à *Etiópia Oriental e Vária História das Cousas Notáveis do Oriente* 1999:7-8).

Padre Mestre Fr. Fernando de Santa Maria, ao Mestre-eral da Ordem dos Pregadores em Roma:

Os dias passados, estando eu por vigário da casa de S. Domingos de Malaca, no ano do Senhor de 1567, mandei umas cartas dirigidas a Portugal, pera que daí mandassem a Vossa Reverendíssima Paternidade, nas quais lhe dava conta de todas as cousas que o Senhor tem obrado por meio dos nossos frades com os gentios no ministério do Sagrado Evangelho (...) Estando nesta terra mandei alguns religiosos à cristandade de Solor e do Ende [ilha de Flores] onde cresceu tanto o número dos cristãos novamente convertidos que já passam de os baptizados de cinquenta mil, e cada dia este duro, e amargoso zambujeiro da gentildade inculta se vai enxertando, e convertendo em frutífera oliveira (...).¹³⁰

A área de influência da missão estende-se então a vários locais do litoral de Solor, Adonara e Flores. É ainda João dos Santos quem dá notícia deste primeiro momento da expansão católica enumerando as dezoito paróquias fundadas até ao ano de 1599. Nele se baseiam todos os relatos e estudos produzidos posteriormente sobre este período, uns limitando-se a repeti-lo outros vindo esclarecer um ou outro ponto obscuro da sua narrativa ou a aduzir nomes de lugares que Santos não mencionara.¹³¹

A sua localização-nomeação-identificação coloca hoje diversos problemas resultantes da inexistência de representações cartográficas coevas que permitam identificar lugares mesmo quando estes tenham mudado de nome (fenómeno frequente) ou quando, mantendo a mesma designação, tenham mudado a sua localização no terreno. A história oral da região é prolífera em exemplos de mobilidade de aglomerados, em geral no sentido do interior para o litoral. O inverso embora menos frequente também ocorre, designadamente por ocasião de assaltos de corsários (Barnes 1995).

Santos enumera um total de dezoito estações,¹³² a saber (cf. mapa 7, em anexo 1):

Solor

¹³⁰ Frei João dos Santos *op. cit.*: 478. Esta carta foi traduzida do latim e reproduzida pelo cronista dominicano na sua *História de Cousas Notáveis do Oriente*, e desde então o número de cinquenta mil prosélitos passou a ser repetido em cada relação da congregação como indicador do resultado glorioso alcançado pelos primeiros missionários (cf. *Relações sumárias* em Sá 1958, vol 5: 277-346). É, contudo, provável que esta estimativa fosse excessiva e o relato do próprio Fr. João dos Santos oferece motivos para a questionar. Numa primeira frase resume em 50 000 os muitos soloreses conversos, mas ao enumerar a seguir as paróquias fundadas e o respectivo número de fiéis o total que regista fica aquém dos 25000, metade do que afirmara. É certo que João dos Santos não dispunha de dados sobre todas as paróquias, mas estas tratavam-se de comunidades pequenas ou já desaparecidas que dificilmente colmateriam a discrepância para os reclamados cinquenta mil novos-cristãos.

¹³¹ Frei João dos Santos *op. cit.*: 468-471.

¹³² Este cronista dominicano confessa ignorar o nome e lugar de três das dezoito estações, as quais estudos posteriores vieram a identificar: uma em Solor (a igreja da Mesiricórdia apontada por Miguel Rangel), outra em Adonara e uma terceira na costa norte de Flores central (Visser 1925: 291, Heuken 2002: 135).

Para além da comunidade do forte em Lohayong (com as igrejas acima referidas), são fundadas cristandades em ‘Lamaqueira’ (L, Lamakera) e numa povoação próxima da fortaleza designada na literatura por Guno (do malaio *gunung* ‘monte’).¹³³ Santos atribuí-lhes respectivamente dois mil e mil conversos. Se da última nada mais se volta a saber, Lamakera ocupa, como Lohayong, um lugar proeminente na história política e económica de Solor. Situada na entrada oriental do estreito de Solor era um importante centro piscatório (célebre pela caça à baleia) e mercantil, regularmente visitado pelos barcos que faziam a rota do sândalo. Graças a esta posição estratégica, Lamakera mantinha uma tradição de contactos com importantes entrepostos e potentados muçulmanos do arquipélago, nomeadamente Malaca, Macáçar, Bone, Molucas e Butão, por intermédio dos quais a religião islâmica tinha já ganho ali alguma implantação.¹³⁴ Assim, o *sengaji* de Lamakera, embora tenha aceite ser baptizado, com o nome de Dom João, veio poucos anos depois a abjurar o cristianismo e a afirmar-se muçulmano.

Adonara

A missão estabelece uma comunidade em ‘Carmã’ (L, Karma) na costa sudeste de Adonara, frente a Lamakera. Esta é a única localidade da ilha a figurar na lista de Frei dos Santos, contando entre os seus habitantes “mil e trezentos cristãos”.¹³⁵ A *História de São Domingos* indica além deste um importante povoado do litoral sul da ilha, Lamahala, onde teriam sido feitos dois mil católicos.¹³⁶ Número que, segundo a crónica dominicana, correspondia a 2/3 da população, vivendo “os mais na lei de Mafamede”.¹³⁷ Lamahala foi, porém, uma conquista efémera que terminou pouco depois (pelas décadas de 1570 –1580) após um ataque da aldeia muçulmana vizinha, Terong, contra os católicos locais. No recontro foi morto o padre que assistia naquela igreja, Frei Simão das Montanhas.¹³⁸ Desde então Lamahala passou a ser um dos principais núcleos de implantação muçulmana na ilha.¹³⁹

¹³³ Nesta foi edificada a capela da invocação da Madre de Deus, onde em 1598 era vigário Fr. João Travassos que viria nesse ano a ser morto por revoltosos de Lamakera (Frei João dos Santos *op.cit.*: 474). Frei Luis de Cácegas e Frei Luis de Sousa, contudo, dão este padre como vigário e mártir em Waibalun (Flores oriental) e não em Guno (*op.cit.* : 360).

¹³⁴ O uso do já referido título ternatês *Sengadji* pelos chefes locais (como em Lohayong e na ilha de Adonara) é indicativo destas ligações e da ascendência que a dado momento aquele sultanato das Molucas exerceu sobre a região.

¹³⁵ Frei João dos Santos *op. cit.*: 470.

¹³⁶ Cácegas e Sousa *op. cit.*: 345-346.

¹³⁷ *Idem*: 345.

¹³⁸ Cácegas e Sousa dão o incidente como contemporâneo da morte do Padre Frei Francisco Calassa, que as fontes e literatura sobre ela produzida situam na década de 1590 (*op.cit.*: 350.).

¹³⁹ *Idem.*: 346, 350, cf. ainda Barnes 1995: 498.

Flores

Foi, sem dúvida, nesta ilha que o apostolado de Frei António da Cruz teve os resultados mais expressivos e duradouros. Várias cristandades foram então fundadas ao longo da costa sul, desde Servite¹⁴⁰ a leste até à pequena ilha do Ende na região centro-sul.¹⁴¹ Nomeadamente:

i) Flores oriental

Lewo Nama, onde foi erigida a igreja de São Lourenço com mil fiéis. Como disse acima, Lewonama era já nessa altura o centro do reino de Larantuka, correspondendo na actualidade às fequesias (BI *kelurahan*) de Lohayong, e Postoh, também hoje o centro da cidade de Larantuka. A crónica dominicana refere que, em 1598, eram chefes em Lewonama “um bom cristão chamado António Luis e um outro principal, por nome Cosmo Telles”.¹⁴²

“Larantuca”, onde a igreja da invocação de Nossa Senhora contaria então mais de mil devotos.¹⁴³ De acordo com uma publicação local a paróquia histórica de Larantuka incluiria (no sentido leste –oeste) as aldeias de Balela, Larantuka propriamente dita e Pante Besar.¹⁴⁴

“Bayballo”(Wai Balun) a oeste de Larantuka, onde a igreja da invocação da Nossa Senhora da Esperança congregava uma comunidade de “mais de mil almas cristãs”.¹⁴⁵

ii) Flores centro-oriental

Costa sul:

“Siqua” (Sikka), uma povoação que segundo Fr. João dos Santos contava três mil habitantes, onde foi construída a igreja de St^a Luzia com mais de mil católicos.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Servite ou Serbite designa um território de limites pouco definidos mas que corresponde *grosso modo* à ponta nordeste de Flores. É também o nome do pequeno ilhéu (*pulau* Serbette ou Sarabiti) que lhe fica defronte, à entrada do estreito entre Flores e Adonara; este canal é designado na literatura portuguesa seiscentista por “boqueirão de Servite” e no século seguinte é por vezes denominado ‘boca de Guegue’. Era a passagem normalmente utilizada pelos navios que entravam em Solor idos de Malaca (Leitão 1948: 71). Também a ilha de Adonara é por vezes designada por Servite em documentos da época (provavelmrnte por formar com a região de Servite em Flores o estreito com o mesmo nome).

¹⁴¹ Frei João dos Santos *op. cit.*:470-471.

¹⁴² Cácegas e Sousa, *op. cit.*: 355. Ver também Leitão 1948:103. Nenhum deste nomes, todavia, ocorre nas genealogias reais do domínio.

¹⁴³ Trata-se da antecessora da presente capela de *Tuan Ma*, ou *Bunda Maria* (ML ‘mãe do Senhor’, ‘Senhora Maria’), de que falarei à frente neste trabalho.

¹⁴⁴ Confreria Renya Rosari 1999: 4.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Wai Balun é uma das quatro aldeias originais do reino de Larantuka, cujo fundador é o filho mais velho do antepassado apical da dinastia real de Larantuka, Padu Ile Pook Wolo (Seegeler 1932, NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário 1298).

Curiosamente, na história oral de Sikka a introdução do catolicismo não é atribuída a missionários portugueses, mas ao herói cultural D. Alésu, o terceiro *raja* da genealogia dinástica daquele reino.¹⁴⁷

“Pagua” (Paga) tem “mais de mil cristãos”.¹⁴⁸ Não é indicada a invocação da igreja, nem há nas fontes deste período qualquer outra referência a esta aldeia situada no districto (BI *Kabupaten*) de Sikka, a poucos quilómetros a oeste de Sikka Natar.

Costa norte:

“Praia de Dondo” (baía de Dondo), onde foi erigida a igreja da Nossa Senhora da Boa Viagem. A estação acabou por ser abandonada pouco depois uma vez que os poucos católicos do lugar viviam longe da praia e raramente visitavam a igreja.¹⁴⁹ Provavelmente esta cristandade tinha já sido extinta à data de redação da *Etiópia Oriental*, uma vez que não é mencionada por João dos Santos.

iii) Flores central

Ende Menor¹⁵⁰

Foi erguida a igreja de São Domingos dentro da fortaleza que o Padre Frei Simão Pacheco construiu na povoação de “Numbas” (Numba) para defender os cristãos dos ataques de mouros e, mais tarde, holandeses. O autor da *Etiópia Oriental* regista apenas a existência do forte e cristandade de Ende sem nada adiantar sobre a sua fundação.¹⁵¹ O ano em que foi

¹⁴⁶ *Ibidem*. Sikka é o nome de um districto ou regência (*Kabupaten*) que faz fronteira a leste com o *Kabupaten* de Flores Oriental (Larantuka). É também o nome de uma aldeia, Sikka Natar (‘aldeia de Sikka’) na costa sul do districto da qual este tomou o nome. Sikka Natar foi até 1954 o centro do reino de Sikka (*Kerajaan Sikka*), com o qual os portugueses mantiveram desde o século XVI relações de aliança.

¹⁴⁷ Segundo algumas tradições orais D. Alesu, desgostoso com a condição mortal dos seres humanos, decide ir em demanda de uma terra onde a vida fosse eterna. Essa busca leva-o a Malaca, onde o sultão lhe ensina o caminho para a desejada imortalidade, a fé em Cristo e na vida além da morte terrena. Depois de ter estudado durante 3 anos em Malaca, D. Alesu regressa a casa e assume o título de *raja*. Nessa qualidade conquista e converte os diferentes povos da região congregando-os sob a hegemonia do reino católico de Sikka. Desde então o catolicismo é concebido pelos Sikkaneses (*Ata Sikka*) como um dos fundamentos legitimadores da soberania de *Sikka* (Lewis 1998) Sobre a historicidade de Dom Alésu ver Lewis 2010: 90.

¹⁴⁸ Frei João dos Santos *op.cit.*

¹⁴⁹ Cácegas e Sousa *op. cit.*: 346). Num detalhado estudo sobre a geografia e população na região centro-leste de Flores (districto de Sikka) Metzner dá conta de que até aos anos vinte do século passado a planície do litoral norte se manteve desabitada devido à malária e aos constantes assaltos (em especial de buguineses) para captura de escravos (Metzner 1982: 105)

¹⁵⁰ Pulau Ende é uma pequena ilha no litoral sul de Flores Central, situada na baía de Kemo, também conhecida por baía de Ende. No limite oriental da baía localiza-se a moderna cidade de Ende, capital do districto homónimo. Como referi atrás, o nome ‘Ende Menor’ visava distinguir esta ilha da de Flores, a qual até meados do século XVII era correntemente designada por ‘Ende’ na literatura e mapas portugueses, o que dá conta da importância que Ende adquirira por via do comércio da canela.

¹⁵¹ Frei João dos Santos *op. cit.*: 470-471.

edificado permanece incógnito. Alguns autores sugerem o de 1570 (Rouffaer 1923-24: 206, Suchtelen 1923-24: 80), outros o de 1595 (Leitão 1948: 98-99) ou ainda algures entre estas duas datas (Visser 1925). O interesse de Ende para os portugueses estabelecidos em Solor era acima de tudo comercial. A baía de Ende (a ilha e o litoral que lhe fica fronteiro) era já então um dos mais importantes portos comerciais de Flores e mesmo o mais importante da costa sul, sendo certamente frequentado pelos barcos portugueses para negociar o sândalo de Timor.¹⁵² A *História de São Domingos* refere-se aos habitantes de Ende como “mercadores, e habiles, mais políticos, e melhor entendidos que todo o comum d’estas ilhas”.¹⁵³ Estas qualidades são vistas como o resultado positivo da pobreza do solo para a agricultura, compelindo o endenês a procurar outras formas de sustento e predispondo-o ao contacto e a uma atitude de abertura face ao mundo exterior. Mas a receptividade encontrada nos naturais de Ende por si só não garantia aos portugueses uma posição comercial confortável dada a hegemonia mercantil dos grupos muçulmanos na região. Importava assegurar a aliança política dos locais. A “conquista das almas” serviria esse objectivo uma vez que a adopção ao cristianismo significava a adesão ao partido português, ou seja implicava uma relação de vassalagem (pelo menos nominal) para com a coroa de Portugal. Pouco depois das primeiras conversões, porém, a ilha de Ende foi assaltada e pilhada por corsários javaneses e muitos dos seus habitantes mortos ou feitos prisioneiros. Os sobreviventes procuraram refúgio na ‘ilha grande’, dispersando-se por vários lugares do litoral oposto, nomeadamente em Lena e “Queva” (Kewa). Sabendo do sucedido o Padre Fr. Simão Pacheco, missionário em Solor, foi a Ende afim de reunir a população e persuadi-la a regressar à sua terra de origem. Estes aceitam sob a condição de os portugueses construirem na ilha um forte que os protegesse de futuros ataques. Assim aconteceu. Os endeneses retornam a Ende Menor e convertem-se à fé católica, enquanto Fr. Simão Pacheco, com a ajuda dos naturais, leva a cabo a construção do forte na aldeia de Numba, em traça idêntica ao de Solor. Terminada a obra é nomeado para capitão o português Pero de Carvalhaes, oriundo de Évora.¹⁵⁴

Além da cristandade do forte, servida pela igreja de São Domingos, fundaram-se ainda outras duas estações na ilha de Ende, “Charaboro” ou “Xaraboros” (Sara boro), à direita da fortaleza, com a capela de S^a Maria Madalena e “Curolallas”, à esquerda do forte, com a

¹⁵² Como noutros portos da ilha e do arquipélago o comércio em Ende estava (já antes da chegada dos europeus) nas mãos de Macaçaeses e Bugineses, os quais haviam estabelecido uma colónia em *Ambugaga* (presente cidade de Ende). Os *peraw* (M, barcos) partiam de Sulawesi com ouro, porcelana, presas de elefante, *parang* (M, espécie de machete), artefactos de cobre e textéis e de Ende levavam canela selvagem, *gamuti*, óleo de palma, algodão, textéis, sândalo (de Timor) e escravos, para os mercados de Macáçar e de Malaca (Metzner 1982: 69-70, Veth 1855:163-164).

¹⁵³ Cácegas e Sousa *op. cit.*: 347.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

capela S^a Catarina de Siena. No conjunto estas três comunidades contariam cerca de oito mil cristãos, dos quais ficou como vigário o Padre Fr. Simão Pacheco assistido por mais dois missionários.¹⁵⁵

Baía do Ende

Aqui, na costa sul da ilha de Flores, são referidas as cristandades de Lena e ‘Queva’, ou seja os dois lugares onde se tinham refugiado os habitantes de pulau Ende. João dos Santos nota que o porto de Lena, com a igreja de São Pedro Mártir, tinha muitos cristãos enquanto em Qeva a igreja da Nossa Senhora da Assunção poucos fiéis contava.¹⁵⁶

Timor

A evangelização em terras de Timor, se bem que almejada e ensaiada, não teve neste período resultados significativos. As fontes contemporâneas documentam apenas uma iniciativa e mesmo esta com pouco efeito: a da conversão de alguns principais do reino de Mena, na costa norte de Timor.¹⁵⁷ Por volta de 1589-90 o Padre Fr. Belchior da Luz foi autorizado a erguer igreja naquele porto e a catequizar a população.¹⁵⁸ Embora não tenha logrado converter o ‘rei’ foi-lhe permitido levar seu filho e herdeiro a Malaca para ser ali introduzido à fé católica. Conta João dos Santos, que chegados àquela cidade o ‘príncipe’ foi “particularmente bem recebido pelos mercadores que dali vão à sua ilha a buscar sândalo, porque o conheciam e sabiam quem ele era, e foi baptizado em Malaca pelo bispo D. João Gaio Ribeiro”.¹⁵⁹ Pouco tempo depois, Frei Belchior regressou a Mena com o jovem timorense, agora com o nome cristão de D. João da Silva¹⁶⁰. O sucedido não teve porém

¹⁵⁵Frei João dos Santos, *op. cit.*: 470-471.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Na realidade, Mena não era um reino mas um porto comercial na costa norte do reino de Insana, na zona centro de Timor. Os reis deste domínio tinham o título de *Sonba'i* e, durante a era pré-colonial, mentiveram uma posição prominente em toda a região Belu e Atoni de Timor (hoje Timor Indonésio). Apesar da povoação de Mena não constituir uma unidade política independente era vista como tal pelos europeus, que a referiam como ‘reino’ e o seu chefe como ‘rei’. De acordo com Schulte-Nordholt, este estatuto percepcionado terá que ver com o poder económico e com o prestígio que os chefes locais terão alcançado por via do comércio do sândalo, que lhes garantia uma autonomia considerável face ao centro político a que estavam sujeitos (Schulte Nordholt 1971: 159-163, ver tb Roever 2002: 84-86 e 134-135).

¹⁵⁸ Visser (1925: 289) baseando-se em Manuel Godinho de Erédia (1807) sugere que a presença deste dominicano em Timor estaria relacionada com alguma expedição (provavelmente mercantil) ali empreendida pelos portugueses de Solor. Adianta que na altura foram visitadas várias outras regiões costeiras, havendo inclusivamente sido baptizado o rei de Luca, na costa sudeste de Timor.

¹⁵⁹ Também conhecido por D. João Ribeiro Gaio. (Frei João dos Santos, *op. cit.*: 468)

¹⁶⁰ Humberto Leitão refere um outro nome, Lourenço, mas confundindo este com um outro episódio ocorrido cerca de 40 anos antes e relatado pelo padre jesuíta Baltasar Dias, em 155, ao dar conta das primeiras conversões nas ilhas de Solor. De qualquer modo, é curioso notar a similitude entre as duas histórias. Mais, a cena central que lhes é comum - a da ida a Malaca do futuro herdeiro dum reino e a relação entre esta ida e a

consequências: ainda nesse ano (1590) e depois de ter passado um total de seis meses na ilha o missionário parte definitivamente de Timor e em breve os que haviam sido feito cristãos esquecem a nova fé (Leitão 1848: 165, Teixeira 1974: 12, Visser 1925). É de notar que no relato de Frei João dos Santos (e dos que nele se basearam posteriormente) Timor aparece claramente separado do conjunto das dioceses de Flores e Solor, não figurando nas dezoito paróquias ou igrejas enumeradas. Esta distinção deixa perceber que, à época, a ilha do ‘sândalo branco’ não fazia ainda parte da esfera de acção regular dos missionários dominicanos, o que só viria a acontecer cerca de cinquenta anos mais tarde.

Apesar das incertezas quanto ao número de conversões, a quantidade de estações fundadas nestes primeiros trinta anos de evangelização é assinalável, sobretudo se se considerar a aspereza das condições em que viviam os missionários, “estes religiosos (...) padecendo muitas fomes, e ruim tratamento das suas pessoas, polas terras em si serem muito pobres, e muito faltas de mantimentos, e do mais necessário para passar e sustentar a vida”.¹⁶¹ Para fazer face a esta situação de penúria Fr. da Cruz apela ao vigário-geral da congregação em Goa para que os religiosos de Solor passem a ser remunerados. Em 1577, um alvará do vice-rei concede a cada missionário daquelas cristandades a mercê de cinquenta cruzados por ano a serem pagos na alfândega de Malaca.¹⁶² Mais tarde, em 1589, a ordinária seria aumentada para cento e vinte cruzados anuais,

[que] el-rei como santo e piedoso lhes mandava dar, [e] como se pagavam na alfândega de Malaca, havia tantos descontos, e inconvenientes na arrecadação por parte dos ministros, a quem tocava o pagar, que raramente chegavam a tempo, e com commodidade; e enfim sempre vinham depois de grandes fomes, e trabalhos passados.¹⁶³

introdução do catolicismo na sua terra de origem- é recorrente nas narrativas orais de vários reigões das ilhas de Flores e Timor (veja-se Lewis 2010 sobre as narrativas do reino de Sikka e o capítulo 10 desta tese sobre o reino de Larantuka). Este tema reflecte o princípio missionológico então em vigor segundo o qual uma endoutrinação eficaz implicava a necessidade de afastar temporariamente o catecúmeno do meio “pagão” (Sá 1961: XVII). A implementação deste postulado levou a afluir aos centros religiosos do reino (Goa e Malaca) muitos recém-convertidos (quase sempre jovens herdeiros das chefaturas indígenas).

¹⁶¹Frei João dos Santos, *op. cit.*: 469.

¹⁶²Frei Amaro de S. Tomás 1722, *Summaria Relaçam* .. publicado em Sá,1958, vol.5: 419.

¹⁶³Cácegas e Sousa *op.cit.*:349.Outro tipo de ajudas havia sido entretanto mais prontamente providenciado: em 1567 o rei D. Sebastião assina um alvará “mandando dar aos religiosos que forem para lugares remotos vestimenta, calix, vinho, farinha p^a hostias e ferro para se fazerem” (Frei Amaro de S. Tomás 1722, *Summaria Relaçam* .. publicado em Sá,1958, vol.5: 417-418). Do mesmo rei é outro alvará de 1571 ordenando ao Vice-rei em Goa que se dê aos religiosos de São Domingos que vão para Solor “embarcação, vestido e matolagem”. No ano seguinte o mesmo Vice-rei, D. António de Noronha, faz mercê à missão de Solor de uma pipa de vinho para as celebrações eucarísticas de cada ano. Em 1575, uma provisão do governador D.António Moniz Barreto concede à cristandade de Solor uma galeota artilhada, com seu capitão, oficiais e vinte soldados para andar nos mares de Solor e impedir os roubos dos corsários (aos barcos portugueses que iam comerciar o sândalo de Timor), cujos gastos seriam pagos em Malaca (Frei Amaro de S. Tomás 1722, *Summaria Relaçam* . em Sá,*op.cit.*: 417-418).

Outra dificuldade que nunca viria a ser ultrapassada era o reduzido número de missionários. Em 1580 o Geral da Ordem, Padre Paulus Constabilis, estabelece em capítulo-geral que deveriam ser enviados anualmente pelo menos dois missionários para a missão de Solor, os quais mediante consentimento do prior de Malaca poderiam depois de quatro anos retornar àquela cidade ou a Goa (Teixeira 1974: 18, Visser 1925: 287). Com o alargamento do campo de missão esta medida era, contudo, insuficiente e o Padre Frei António da Cruz viu-se obrigado a pedir reforços ao bispo de Malaca, D. João de Ribeiro Gaio. Pertencendo ele próprio, tal como o seu antecessor, à Ordem dos Pregadores, o bispo apressou-se a atender o pedido. Em 1585 escreve ao cardeal arqui-duque (e Prior do Crato) D. Alberto de Áustria, que então governava Portugal, bem como ao Provincial da Ordem, Padre Mestre Frei Gerónimo Correia. Dá notícia das novas cristandades que os padres dominicos haviam feito nas ilhas de Solor e pede “com muita instância lhe mandassem padres desta sagrada religião” para dar conta e continuidade à obra iniciada.¹⁶⁴ Ao serem lidas nos conventos de S. Domingos, de Lisboa e de Coimbra, estas cartas tiveram efeito imediato, logo se disponibilizando vinte e três religiosos para a empresa. Em Janeiro de 1586 um primeiro grupo de cinco frades partiu para Malaca, aonde chegaram a Outubro do mesmo ano. Terão seguido viagem no final de 1586 atracando a Solor no início de 1587.¹⁶⁵ No mesmo ano de 1586 embarcaram para a Índia, em duas naus, os restante dezoito religiosos. Fazia parte de um destes grupos Frei João dos Santos que, contudo, desembarcou e permaneceu em Moçambique (Leitão 1948: 84). É incerto que algum destes dezoito frades tenha chegado a ir para Solor.¹⁶⁶

Muito embora este reforço de missionários em 1587 seja o primeiro conhecido e documentado, outros religiosos terão certamente afluído a Solor desde a fundação da missão já que os nomes dos dominicanos deste período que chegaram até nós não se limitam aos dos que tinham ido com Fr. António da Cruz em 1561.

¹⁶⁴ Frei João dos Santos *op.cit.*: 74.

¹⁶⁵ Frei João dos Santos *op.cit.*: 75, 518-519. Ver também Leitão 1948: 84, No galeão em que embarcaram na barra de Lisboa seguia também o primeiro capitão do forte por nomeação régia, António Viegas. Este deverá ter partido para Solor na companhia dos cinco frades dominicanos já que, como eles, chegou aquela ilha no princípio de 1587.

¹⁶⁶ Anónimo, s.d., *Fundação....* em Sá, 1956, vol.4: 413, Visser 1925.

2.2.5. O apostolado de Frei António da Cruz: atitudes e práticas proselitistas

Na perspectiva dos missionários, os habitantes das ilhas de Solor-Flores dividiam-se em três categorias, cristãos, mouros e gentios. De acordo com a visão ocidental-cristã da época era *gentio* todo aquele (grupo ou indivíduo) que não professasse nenhuma das religiões monoteístas reconhecidas. A *gentilidade* constituía como que uma terra de ninguém (sem Deus nem lei credíveis) e era, por isso mesmo, o alvo central do projecto a um tempo evangelizador e civilizador da Igreja.

Ignora-se se como é que os fundadores da missão de Solor viam e avaliavam, eles próprios, as crenças e cultos Lamaholot, uma vez que não deixaram qualquer registo ou testemunho. Restam-nos as observações sumárias, colhidas de terceiros, que a esse respeito fizeram alguns religiosos quinhentistas e seiscentistas ao escreverem sobre as ilhas de Solor. Esses registos fragmentares traduzem, acima de tudo, a atitude dominicana no momento do encontro com as populações *gentias* do arquipélago, da qual há a salientar três aspectos: em primeiro lugar, o desconhecimento dos sistemas religiosos locais evidenciado no tipo de alusões que lhes são feitas, sempre breves, vagas e generalistas contrastando com as referências descritivas que merecem outros domínios, como os da paisagem e recursos naturais. ou do comércio. Um segundo aspecto - que é tributário desse desconhecimento, mas também da incapacidade de distânção do quadro mental cristão-ocidental dos escritores - é a desvalorização, sumária e absoluta, da mundivisão dos povos a converter. Assim, na carta de 1559 atrás citada o jesuíta Baltasar Dias dá conta de que os ilhéus de Flores “não adoram esta gente a coisa nenhuma, nem têm pagodes (...)”.¹⁶⁷ Um terceiro aspecto comum a estes relatos é o optimismo quanto às possibilidades de conversão e de implantação da fé cristã no arquipélago. Antes de fundação da missão em Solor já Baltasar Dias profetizava que “quantos [os missionários portugueses] quiserem fazer cristãos, tantos farão”.¹⁶⁸ Cerca de cinquenta anos depois, João dos Santos ao informar sobre os sucessos dos seus irmãos de hábito nas ilhas de Solor, sublinha também a receptividade encontrada:

¹⁶⁷ Jacobs, *op. cit.*: 302. Esta atitude inicial face ao ‘outro’ pouco se alteraria com o passar do tempo. Quase um século mais tarde um anónimo cronista dominicano contava sobre os soloreses que, “o seu modo de adorar, não é a cousa alguma que conheçam por Deos, nem tem ídolos, nem pagodes senão só usam de umas superstições gentílicas, em abrir cabras e lhes considerar as entranhas, como fazião antigamente os romanos, por onde são muito fáceis de converter à nossa sancta fê católica”, Anónimo, s.d., *Fundação....* em Sá, 1956 vol. 4:480. Embora esta longa relação não se encontre datada contém referências que a permitem situar por volta de 1642. Designadamente o ser escrita ao tempo que Fr. Miguel Rangel era bispo de Cochim (1631-1645) e o facto de o relato dos acontecimentos terminar no ano de 1641.

¹⁶⁸ Jacobs, *op. cit.*: 301-302.

(...) esta cristandade de Solor,e Timor foi crescendo em tanta quantidade que são inumeráveis os cristãos que de então até agora se fizeram, e se vão fazendo cada dia por todas aquelas ilhas(...) o mesmo [grande] respeito têm todos os moradores destas ilhas, assim cristãos como gentios, aos nossos religiosos que nelas andam”.¹⁶⁹

Encontra-se na *História de São Domingos* uma das raras referências às práticas quotidianas de catequização pelos primeiros dominicanos:

conta [o Padre Fr. António da Visitação¹⁷⁰] que a ordem que havia em doutrinar as aldeias, era fazer acudir todos os dias de manhã e tarde os meninos à igreja, e as meninas só pela manhã: e porque os homens, e mulheres de idade crescida pudessem também aprender, corriam alguns moços mais espertos as ruas entoando em altas vozes as orações, e mistérios santos: a que acudiam as mulheres ao pé de suas escadas, e os homens às suas portas, ajudando e repetindo todos o que se dizia.¹⁷¹

Infere-se desta passagem que apenas as crianças aprendiam o catecismo. Ignora-se se essa era uma medida deliberada ou se ditada por contingências locais (poder-se-á especular, por exemplo, que os mais novos teriam mais tempo livre do que os adultos). Sobre a(s) língua(s) empregue(s) no contacto diário entre os dominicanos e os lamaholot pouco se sabe com rigor. Foi durante este século dezasseis que o português se difundiu como língua de contacto nas redes mercantis do arquipélago, ao lado do malaio. Este afirmara-se como veículo de comunicação comum entre as diferentes regiões asiáticas desde a hegemonia do sultanato de Malaca no século XV (Thomaz 1994: 655-656). Ainda segundo este historiador foi “um português criouliizado e contaminado pelo malaio que se difundiu pelas costas asiáticas como língua de contacto” (*ibidem*). É, pois, certo que, como noutros espaços geográficos do arquipélago com implantação portuguesa, terão desde o início coexistido em Solor três línguas de comunicação: o português (provavelmente nas duas variantes, o normativo e o criouliizado) e o Lamaholot (Steinhauer 1991, Litamahuputty 1998: 74). O que fica por conhecer é que idiomas exactamente eram usados nos diversos tipos de interacção (comercial, social, política-diplomática, religiosa) entre falantes de língua diferente. Sabemos, contudo, que a educação religiosa (doutrina, preces e cânticos) era feita fundamentalmente em português e latim. O seminário dentro do forte assegurava o ensino da língua portuguesa (e

¹⁶⁹ Frei João dos Santos *op.cit.*: 467- 468.

¹⁷⁰ António da Visitação (OP) foi Vigário em Malaca e Superior da missão de Solor, onde porém nunca esteve. Por volta de 1612 escreve uma memória sobre a missão Solor-Ende na qual se baseou Frei Luis de Cádegas para compor a terceira parte da *História de São Domingos* (Cádegas e Sousa *op.cit.*: 333-336).

¹⁷¹ Cádegas e Sousa *op.cit.*:348.

latina) a algumas crianças e as igrejas e capelas administravam os princípios da catequese no idioma materno dos pregadores.¹⁷² Heuken afirma a este propósito que naqueles tempos não havia catequistas indígenas. Os dominicanos doutrinavam em português fazendo uso de intérpretes. Este historiador jesuíta argumenta ainda que talvez por causa da barreira da língua fosse atribuída, desde o princípio da missão, uma tão grande importância a representações e suportes materiais da fé, como estátuas de santos, cânticos, recitações, solenidades e, sobretudo, procissões (2002: 136).

Outro dos poucos registos que dá conta de estratégias apostólicas concretas é o relato que Frei João dos Santos faz dum episódio de que resultou a morte do pároco e do seu meirinho.¹⁷³ Ao tempo era vigário em ‘Lavunama’ (Lewonama) o Padre Fr. Francisco Calassa, natural de Goa. Decidido a expandir a missão, alargou o seu apostolado a uma aldeia chamada Tropobole que distava 2,5 km da sua igreja, para leste (perto de Gegeh), onde logrou converter todos os seus moradores.¹⁷⁴ Propôs-lhes então o pároco que se mudassem para junto da praia e mais perto da igreja de São Lourenço (onde era pároco) “assim pelo trabalho que eles tinham de vir a ela de tão longe, como por os ter mais perto de si, onde os pudesse doutrinar e catequizar mais cómodamente”.¹⁷⁵ Concordaram os aldeões com a sugestão, [já que] “é fácil a estas gentes, porque além de serem muito pobres, e terem pouco que mudar, as casas em que vivem são de madeira, cobertas de palmas, ou de palha, que eles desmancham muitas vezes, e as mudam facilmente de um lugar para outro”.¹⁷⁶ Mas, “porque são inconstantes, mudaram o parecer” e não cumpriram o acordo. Didiu então o padre ir ele a Tropobele pedir satisfações aos moradores. Acompanharam-no dois rapazes e o meirinho a quem mandou ir à frente a chamar o chefe e os anciãos da terra. Aquele, porém, só encontrou uma mulher já idosa, a mãe do *sang adipati*, a quem disse que fosse falar com o padre. Ela recusou e o meirinho tentou levá-la à força. A velha começou a gritar e de imediato acorreram várias pessoas que atacaram e mataram o assistente do vigário. Temendo o castigo do padre resolveram matá-lo também. Apenas um dos dois moços escapou ao ataque, conseguindo

¹⁷² Só no século XIX, com as missões portuguesas há muito transferidas para Timor, aparece a primeira tradução do catecismo numa língua local timorense (o Tetum).

¹⁷³ Frei João dos Santos *op.cit.*:473-474. O cronista situa o incidente em 1593 mas nalguns estudos encontrei outras datações, assim Asselberg diz ter-se passado antes, algures entre 1563-68 (1903: 60), P. Abdurachman fala em 1590 (1983: 99).

¹⁷⁴ A antiga aldeia de Tropobele correspondia a uma secção de Lebao-Tengah, um dos aglomerados constituintes do reino de Larantuka à chegada dos portugueses e hoje um dos bairros da actual cidade de Larantuka (Confreria Renya Rosari 1999: 4).

¹⁷⁵ Frei João dos Santos *op.cit.*: 473-474

¹⁷⁶ *Ibidem*.

mais tarde passar-se à missão de Solor a dar conta do sucedido. A reacção do capitão do forte, que ao tempo era António Viegas, não se fez esperar. Embarcou-se para a ilha de Flores com todos os soldados de que dispunha e arrasou a aldeia de Tropobele, aniquilando todos os aldeãos que lá encontrou.

As informações disponíveis, resumidas acima, sobre este primeiro momento de expansão da missão de Solor, apesar de escassas e de deixarem na obscuridade os contextos quotidianos do proseletismo dominicano permitem, todavia, entrever algumas das suas linhas gerais:

Uma selecção das populações *gentias* a converter e missionar com base em critérios de relevância comercial, muitas eram portos de escala e/ou de tráfico no comércio intraindular ou de longo curso, casos de Ende e Lohayong em Solor. Ou de relevância política, caso das aldeias de Lewonama, Wai Balun e Sikka, cuja importância advinha essencialmente da posição proeminente que ocupavam na estrutura política local, enquanto sedes dos clãs reais de domínios então em expansão.¹⁷⁷

Preocupação em converter de imediato as chefias tradicionais ou, mais precisamente, os indivíduos percebidos como principais nas suas povoações.¹⁷⁸ O princípio, de *cujos regio, ejus religio*, constituía a tática essencial de evangelização empregue de forma generalizada durante o período das descobertas por todas as ordens religiosas em todos os territórios ultramarinos: baptizar os líderes dos núcleos territoriais mais poderosos garantindo assim a sua aliança (e a sua participação activa) na implantação e propagação da fé católica e das entidades que a representavam.

O carácter urbano da evangelização: todos os povoados em que se fundaram as primeiras cristandades (à excepção de Guno em Solor e Tropobelle em Flores) se situavam na orla costeira, tinham uma tradição de contactos com outros grupos (provenientes quer das ilhas de Solor quer de outras regiões do arquipélago malaio-indonésio) e, concomitantemente, uma experiência cosmopolita.¹⁷⁹ A ligação da missionação à urbe inspirava ainda duas estratégias correntes:

¹⁷⁷ Como já acima indiquei, Wai Balun é aldeia de residência duma linhagem colateral do clã do *raja* de Larantuka (ver diagrama 1, em anexo 2).

¹⁷⁸ O que nem sempre era equivalente. São conhecidos vários exemplos de percepções erróneas das figuras de /intâncias de chefia provocadas pelo desconhecimento das realidades culturais locais e da aplicação “deslocada” de concepções europeias de poder e autoridade (Andaya 1978, 2001).

¹⁷⁹ A conversão das populações rurais do interior manter-se-ia, de resto, pontual e pouco expressiva durante todo o período de presença dominicana em Solor e Flores.

A irradiação do apostolado a partir de um núcleo central, sempre costeiro, onde estava a igreja ou capela, visando a conversão progressiva dos territórios ou povoações adjacentes (caso de Guno e Tropobele).

Uma política concentracionária que preconizava, por vezes de modo assertivo, a deslocação de cristandades periféricas para o centro paroquial criado. Visa-se assim rentabilizar o raio de acção dos poucos missionários disponíveis (que dessa forma poderiam providenciar assistência religiosa a um maior numero de fiéis) e a minorar as dificuldades do apostolado (evitando a morosidade e os perigos inerentes às incursões no interior das ilhas).¹⁸⁰

Criação e controle de dispositivos militares (soldados e fortalezas em Solor e Ende) para suporte e garante da expansão cristã. Nos últimos anos do período 1561-1598, como vimos atrás, o controle (jurídico e militar) dos fortes deixou de estar nas mãos da missão e passou a ser exercido pelos “capitães da coroa”.

A 17 de Fevereiro de 1590 morre em Solor o padre Fr. Anónio da Cruz, fundador da missão e principal mentor da sua expansão inicial no arquipélago. Tal como os outros dois dominicanos que com ele vieram de Malaca, foi sepultado no convento do forte em Solor.¹⁸¹ Durante o seu prelado a missão lograra, sem grandes tumultos, estender a influência da igreja e da coroa portuguesas a uma extensão significativa da área costeira de Solor, Adonara e Flores oriental.

2.3. Missão de Solor: segundo tempo (1598-1613)

2.3.1. Revolta em Solor

Em Agosto de 1598 o clima de relativa tranquilidade em que a missão e a comunidade portuguesas tinham vivido durante quase quarenta anos viu-se de súbito ameaçado por uma sublevação. Desta vez os que acometiam contra o forte português não eram muçulmanos vindos do exterior, mas da própria ilha e cristandade de Solor. A rebelião prolongar-se-ia por quase um ano e viria a alterar o equilíbrio de forças e alianças políticas em que se movia a comunidade portuguesa.

¹⁸⁰ Estratégia que era servida por uma visão puramente técnica dos processos de “transplantação” de aldeias, reduzidos a técnicas de desmontagem e reconstrução, sem ser tidas em conta outras dimensões como as que se ligam com a demarcação e apropriação cultural e social de um dado território e dos constrangimentos inerentes à mobilidade para o exterior desse espaço.

¹⁸¹ Encarnação, 634 *Relação sumaria...em Sá, op. cit.:* vol.5: 314.

As referências mais antigas ao incidente são da autoria de cronistas dominicanos seiscentistas que nunca estiveram em Solor, mas que residiam em Goa e em Malaca onde terão obtido, de viva voz, notícia do sucedido junto de missionários e mercadores vindos daquela missão. O primeiro a referir-se-lhe foi Frei João dos Santos em 1609. Numa evocação sumária, que visa sobretudo registar o martírio inflingido aos missionários e aos fiéis de Solor, o autor aponta o mau carácter dos habitantes de Lamakera (povoado a este de Lohayong) como motivo da revolta: “aldeia que foi povoada antigamente de gentios, e agora são já todos cristãos, posto que maus e pouco fiéis, porque de uma geração malíssima”. A sua “maldade e desobediência” (que ficam por explicitar) terá levado o capitão do forte a aplicar-lhes correctivos que foram tidos por afronta e os levou à vingança.¹⁸²

A outra fonte é a *História de São Domingos*. O relato apresentado na terceira parte da crónica, da autoria de Cácegas e Sousa,¹⁸³ é sem dúvida o mais elaborado da revolta de 1598 tanto do ponto de vista descritivo como interpretativo, e nele se baseiam as referências ao episódio feitas na maioria dos textos históricos posteriores.¹⁸⁴ A narrativa tem um interesse particular não só pelo registo circunstanciado dos eventos como pelo discurso e mundivisão que o informa. Os factores subjacentes à revolta, a caracterização dos seus perpetradores e alvos, a exposição do ocorrido e das suas implicações - em suma, o seu significado histórico - veiculam o ponto de vista missionário e são pretexto para a formulação de duras críticas a outros protagonistas do evento.

Um aspecto interessante da narrativa é a revolta ser apresentada como uma expressão da divisão dos povos lamaholot em dois grupos antagónicos:

Há nestas ilhas duas castas de gente que toda a tem entre si dividida: uma demonaras, outra paginaras; (..) eram os Paginaras inclinados a superstições e manhas dos Mouros e os Demonaras aos costumes portugueses.¹⁸⁵ Reconheciam os Paginaras por chefe e capitão que eles chamam Sangagi a um descendente do primeiro Pagim (*sic*) que no baptismo se fez chamar Dom Diogo. Este Sangaji Dom Diogo era também Sangue de Pate da principal povoação de Solor onde estava a igreja de Sao João Baptista [Lohayong localizada à esquerda do forte]. Porém tendo nome de senhor e cristão tinha alma e procedimentos de Mouro, pelo que o capitão da fortaleza António Andria o teve preso perto de um ano.¹⁸⁶

¹⁸² Frei João dos Santos, *op. cit.*:475

¹⁸³ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 352-361

¹⁸⁴ Abdurachman 1983:99-100, Barnes 1995:498-499,1984 221-222, Biermann 1924, Heuken 2002: 136-140, Leitão 1948: 103-106, Visser 1925.

¹⁸⁵ Sobre a díade *demon-padji* ver capítulo 1 e capítulo 4 desta dissertação.

¹⁸⁶ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 352. Tal como na descrição de João dos Santos, não é explicitado o que levou Andria a prender Dom Diogo.

D. Diogo, uma vez posto em liberdade, concebe um plano de vingança, buscando para tal o apoio de outros *paginaras* influentes, nomeadamente D. João, *sengaji* de Lamakera, e um irmão deste, D. Gonçalo. Neste momento do relato Cácegas dá a palavra a D. Diogo pondo-lhe na boca um discurso notável onde enuncia as razões da revolta e denuncia o capitão do forte, António de Andria como o principal culpado. Acusa-o de empregar os naturais de Solor na tripulação dos seus barcos sem nada lhes pagar. De construir um forte na ponta de Servite com o trabalho forçado dos locais sem que recebam comida nem salário.¹⁸⁷ De obrigar os pescadores de Lohayong a ir para o mar a seu serviço pessoal. De roubar as mercadorias dos naturais quando vão a caminho dos mercados. De ter agredido a D. Gonçalo com uma espada que lhe “abriu as costas”. De injustamente ter prendido D. Diogo que manteve dez meses “sepultado numa cova da fortaleza”acabando por soltá-lo sem nunca ter havido culpa formada. Mas o sentimento de revolta não se dirige apenas contra a prepotência, a arbitrariedade e tirania de Andria e dos seus oficiais. Também os religiosos não são poupados a críticas: por terem trazido uma “lei santa e perfeita” mas não a fazerem “guardar ao capitão e mais portugueses”. Por “ nos terem feito deixar a lei dos nossos avós em que vivíamos com gosto, e liberdade” para introduzir uma nova ordem onde deixam que grasse a iniquidade e o despotismo.¹⁸⁸

A eloquência de D. Diogo granjeou-lhe a adesão dos principais de Lamakera. Em conluio, e depois duma tentativa gorada de aniquilar as autoridades civis e religiosas do forte aquando duma celebração na igreja de Lewonama (por falta de consentimento do chefe local), assaltaram a fortaleza durante a noite incendiando as edificações (de coberturas vegetais) e atacando os seus habitantes. O contra-ataque do capitão António de Andria, que residia fora do forte, obrigou os revoltosos a retirar para fora das muralhas mas entretanto já todas as edificações (cobertas com fibras vegetais) tinham ardido. Os assaltantes mantiveram no exterior da fortaleza um prolongado cerco. A falta de mantimentos veio a vitimar muitos dos que resistiam no interior do forte, não obstante a ajuda do vigário de Ende, Padre Frei Simão Pacheco, que lograra fazer-lhes chegar um abastecimento de arroz.¹⁸⁹ A insurreição alastrou-se a outros núcleos cristãos e pró-portugueses na área, quer em terra quer no mar: foram saqueados barcos que tinham ido carregar sândalo a Timor, pilhadas e incendiadas igrejas e capelas em Solor (Guno) e em Flores (Wai Balun) e mortos os seus vigários, os párocos de

¹⁸⁷ Barnes identifica aqui Sarabiti com Adonara (Barnes 1984: 221) .

¹⁸⁸ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 354.

¹⁸⁹ *Idem*:355-359.

Larantuka e Lewonama viram-se também obrigados a deixar os seus postos e a fugir para lugares mais seguros de onde mais tarde embarcaram para Solor. Também muitos dos cristãos naturais que se mantiveram do lado dos portugueses, sendo molestados e ameaçados pelos *arrenegados*¹⁹⁰ abandonaram as suas paróquias e procuraram refúgio em zonas do interior. Este estado de sublevação generalizada prolongou-se por sete ou oito meses até que, em finais de Março de 1599, navios portugueses de Malacca em rota para as Molucas atracaram em Solor e, com uma força de noventa embarcações (muitas das quais *peraws* locais), arrasaram e incendiaram a povoação de Lamakera (*idem*: 359-361). Desde então os seus habitantes, incluindo os que anteriormente se haviam convertido ao catolicismo, passaram a professar abertamente o islão.

Na perspectiva dominicana o principal responsável pelo eclodir da rebelião é, pois, o capitão Andria. A sua actuação recriminável terá potencializado perigosamente os antagonismos e solidariedades latentes entre os *demonaras* e *paginaras* lamaholot. A insatisfação e mau-estar destes últimos veio reforçar a sua ‘inclinação muçulmana’ e a resultar no seu alinhamento definitivo com os ‘infieis’ (islâmicos) contra os portugueses. Os padres dominicanos - que desde a fundação da missão tinham tentado esbater esta afinidade tendencial com o islão logrando nomeadamente captar os mais influentes *sengajis* de Solor para o partido cristão - viam agora o seu esforço deitado por terra e temiam a emergência de uma frente muçulmana que poria em perigo o desenvolvimento da missão.

Estudos recentes sobre este período da história de Solor enquadram o levantamento dos *sengajis* de Lohayong e Lamakera no contexto mais geral do avanço do islão na área sob a influência hegemónica que Ternate adquirira entre 1570-1583, durante o sultanato de Babullah Datu Sah (Abdurachman 1983: 98-100, Barnes 1984: 220, 1995: 498-99). Em 1570 os portugueses estacionados em Ternate haviam assassinado o seu pai, sultão Hairun, e Babullah jurara vingar-se expulsando todos os portugueses do arquipélago oriental. Nesse empreendimento tinha por aliados os estados-costeiros entretanto islamizados e tributários de Babullah desde o norte das Molucas ao sul de Sulawesi (Andaya 1993:132-134). Como vimos antes, Lohayong e Lamakera contavam-se entre os entrepostos que reconheciam a ascendência de Ternate e acolhiam entre os seus habitantes muçulmanos oriundos das Molucas, como documenta a fonte anónima dominicana da primeira metade do século XVII

¹⁹⁰ “Renegado” ou “arrenegado” ou “apóstata”, termos sinónimos aplicados aos novos-conversos que vinham a recusar a fé cristã para regressar à *gentilidade* ou professar o islamismo.

“vierão também de Ternate e Amboino ali [a Solor] a habitar com elles, que fizeram e fazem cruel guerra aos cristãos”.¹⁹¹

A revolta de Solor veio alterar o mapa da implantação missionária-portuguesa na área, deixando apenas incólume a faixa do litoral-sul de Flores. Em Solor a influência da missão limitava-se agora à comunidade junto do forte em Menanga, em Adonara apenas Karma se manteve fiel ao catolicismo e em Flores Oriental perdera-se Tropobele e (temporariamente) Wai Balun.

2.3.2. Distúrbios nas cristandades da costa sul de Flores

Se as conturbações de 1598-1599 pareciam ter-se confinado à zona oriental do arquipélago, nos anos seguintes foram as cristandades do centro-sul de Flores a sofrer uma série de desaires. Em 1601 o bispo de Malaca D. João Gayo Ribeiro, eventualmente informado de instabilidades crescentes em Ende pelo antigo capitão daquele forte, Pero de Carvalhaes, entretanto regressado a Malaca, recomenda o então Vigário de Solor, Padre Frei Paulo de Mesquita, que fosse na qualidade de Visitador áquelas cristandades.¹⁹² Durante a sua estadia em Ende deflagrou uma guerra entre os cristãos de Numba (onde se localizava o forte) e habitantes montanheses que chegou a pôr em perigo a vida dos sacerdotes que ali assistiam. Apenas a intervenção do Padre Frei Simão Pacheco, de há muito conhecido e respeitado naquelas terras, conseguiu apaziguar os ânimos e restaurar a calma.¹⁹³ Que pouco durou porém. Logo no ano seguinte teve lugar outro incidente, um habitante de Mari¹⁹⁴ de nome Ama kira ambicionando tornar-se senhor “do Ende, de Solor, e de toda a sua christandade” concebe o plano de tomar por assalto diversas estações missionárias, incluindo os dois fortes portugueses.¹⁹⁵ Como não dispunha dos meios necessários para levar a efeito tal empresa, Ama Kira recorre à assistência do “rei do Macassá, Mouro e senhor de huma grande ilha”.¹⁹⁶ Em troca de uma armada e gente de guerra promete ao rei de Macáçar a vassalagem

¹⁹¹ Anónimo, s.d., *Fundação....* em Sá, 1956, vol.4: 486.

¹⁹² Cácegas e Sousa *op.cit.*: 361. Não se sabe quem sucedeu a Frei António da Cruz na direcção da missão de Solor após a sua morte em 1590.

¹⁹³ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 362, Rouffaer 1923-24b: 209.

¹⁹⁴ Mari era uma povoação importante situada na costa oeste da baía de Ende. Roever referindo-se a este episódio identifica Mari com Mau merah (actual Maumere) na costa norte de Flores central (2002: 126).

¹⁹⁵ Cácegas e Sousa *idem*. De acordo com Rouffaer “Ama Kira, que era certamente pagão, tinha por objectivo tornar-se o chefe hegemónico da grande região da baía de Ende” (Rouffaer *op.cit.*: 209). A esta luz o alvo a atingir não seriam as cristandades em si mas a competição (comercial-religiosa-política) dos portugueses na área. Neutralizar esta competição passava, naturalmente, por aniquilar os seus centros nevrálgicos, i. e. o quartel-geral dos portugueses em Solor e as suas bases operacionais na região sul de Flores, particularmente na ilha de Ende.

¹⁹⁶ *Ibidem*. Trata-se aqui do reino de Macáçar que compreendia os dois estados do sul-oeste da ilha de Sulawesi, Gowa e Tallo. O nome malaio Makassar deriva da comunidade comercial mais importante em Gowa, Mengkasar

da área a conquistar e o pagamento de tributos anuais, sob a forma de “cem corpos de escravos, e hum grande boião cheio de ouro”.¹⁹⁷ O rei concorda com a proposta e uma frota de quarenta embarcações, com três mil e tantos homens de armas parte em direcção a Solor. O plano de tomar o forte, julgando-o enfraquecido pelas revoltas recentes, foi gorado devido à presença inesperada e providencial de uma força portuguesa de Malaca.¹⁹⁸ Dissuadidos do intento, Ama kira e os macaques deixam Solor e dirigem-se a Sikka, onde chegam a desembarcar mas são repelidos pelos locais.¹⁹⁹ Prosseguem viagem passando por Paga, cujos moradores lhes pagaram o tributo requerido. Seguem depois para Mari, terra natal de Ama kiri, onde são contactados pelo missionário da vizinha cristandade de Lena que logo se apressa a informar o forte de Ende da chegada eminente da armada. Daqui são enviados pedidos de ajuda a Solor que de imediato acorre com duas *kora-kora* (M ‘embarcações locais de guerra’) lideradas pelo Padre Frei Simão Pacheco e pelo comandante Pereira de Sande. Os atacantes atacam em Ende, mas uma vez mais sem sucesso. Os habitantes do forte reforçados pelos soldados portugueses repelem o ataque causando grandes baixas à força de Macáçar que, vencida, desiste do projecto de Ama Kira e regressa a Gowa. Mais tarde, os regentes deste reino enviam a Solor uma embaixada diplomática e um carregamento de arroz para restaurar a paz com os portugueses.²⁰⁰

O clima de instabilidade na ilha de Ende, que se manifestara logo desde o início da missionação na área em 1575, não seria nunca ultrapassado, se bem que não se encontrem referências ao assunto nos documentos portugueses coevos. É uma carta de Adriaan van der Velde, que viria a ser o primeiro comandante holandês em Solor que dá conta de que em 1605 os portugueses terão sido expulsos do forte: “Passado Novembro visitei Ende e Numba no forte ainda no estado em que está [as muralhas ainda lá estão], do qual os portugueses foram

ou Mekasar, em malaio. O regente de Gowa era o chefe principal e residia no palácio-castelo de Sombaopu, nome com que por vezes os comerciantes estrangeiros o designavam, ‘Sumbane’ ou ‘Sumbanco’. Na altura em que se deram estes acontecimentos era rei *I Manga’rangi Daeng Manrabbia* de Gowa. Mas porque este era ainda menor (tinha subido ao poder com 7 anos e contava então 15) o regente efectivo era *Karaeng Matoya* de Tallo (Boxer 1990:5, Andaya 1981: 32). Ao contrário do que afirmam os cronistas dominicanos nesta passagem, Macáçar não era ainda um reino muçulmano, o que só em 1605 viria a acontecer quando o regente *Karaeng Matoya* abraçou o islamismo seguindo-se depois a conversão do rei de Gowa que tomou o título de Sultão Alauddin (Andaya *idem*).

¹⁹⁷ Cácegas e Sousa *idem*.

¹⁹⁸ Tratava-se da tripulação do galeão que, sob o comando de Fernão Pereira de Sande, fazia a carreira Malaca-Molucas e que encalhara ao largo de Surabaya, na costa nordeste de Java. A bordo seguia um contingente militar notável, de 700 a 800 homens. Os tripulantes terão utilizado um batel para chegar a Solor (Cácegas-Sousa: *ibidem*, Rouffaer, *ibidem*).

¹⁹⁹ Cácegas e Sousa: *op.cit.*: 362-363, P. Abdurachman, 1983: 101.

²⁰⁰ Cácegas e Sousa, *op.cit.*: 363-364, Rouffaer *ibidem*.

expulsos há oito anos pelos habitantes”.²⁰¹ Aparentemente foram as hostilidades entre os cristãos (de Numba) e muçulmanos (de outros lugares da ilha Ende) que terão levado àquele desfecho e, muito embora algumas povoações se tenham mantido fiéis ao cristianismo, outras converteram-se ao islão e a presença portuguesa na zona ficaria suspensa até 1617.

3. Bonança e interlúdio

Na documentação contemporânea, a missão de Solor-Flores é deixada na obscuridade nos anos que medeiam entre 1602 e 1613. Diz-nos a crónica dominicana que foram anos de “bonança de parte de inimigo de fora, e também dos da casa”.²⁰² Estes cronistas dominicanos falam mesmo da prosperidade que então conheceu a missão, citando Frei António da Visitação, em que se baseiam, escrevem que “parecia Solor outra Malaca”. Não há porém evidências que permitam presumir que este florescimento tivesse significado um aumento da cristandade. Mais plausível é que no período de ‘rescaldo’ que se seguiu aos anos conturbados de 1598-1602 a missão tenha assistido à recuperação de algumas das paróquias destruídas ou abandonadas. Restauração quer em termos materiais (reparação de igrejas e capelas) quer em termos humanos (repovoamento dos lugares fazendo regressar os prosélitos fugidos ou dispersos). As obras de reconstrução mais significativas ocorreram no forte incendiado de Solor, onde a capela principal da igreja foi refeita, agora com tecto de telha, e decorada com materiais e objectos valiosos mandados fabricar na China (Macau). Durante os trabalhos a igreja voltou a sofrer um segundo incêndio, o que levou o Pe. Fr. Simão Pacheco a decidir cobrir a telha não só o resto da igreja como todas as edificações da fortaleza, mandando para o efeito vir um “telheiro oficial da China”.²⁰³

Mas nem todos partilhavam da visão positiva que a crónica oficial publicita sobre o estado da missão de Solor-Flores naquele tempo. Vários documentos coevos, com destaque para a correspondência oficial entre o rei D. Filipe II e sucessivos vice-reis da Índia, dão

²⁰¹ “Carta de Adriaan van der Velde em Março de 1614 ao governador-geral Both”, publicada em P.A.Tiele, 1886-1895 *Bowstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel*, deel I: 80-88.

²⁰² Cácegas e Sousa *op.cit.*: 364.

²⁰³ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 364-365. Por esta passagem parece poder inferir-se que era o Padre Simão Pacheco quem nesta altura dirigia a missão.

sinais de fragilidades profundas no seio da estrutura missionária local. Uma delas, já mencionada, era o número escasso de sacerdotes.²⁰⁴ Em Março de 1604 D. Filipe II pedia ao vice-rei que mandasse padres para Solor, e este mesmo pedido foi renovado em cartas sucessivas até ao final do período de que este capítulo se ocupa (Teixeira 1974: 17). A 30 de Janeiro de 1613, por exemplo, o rei voltava a escrever ao vice-rei sobre a questão

(...) porque tenho informação que a cristandade de Solor (...) está mui quebrada por falta dos religiosos de São Domingos que a têm à sua conta, vos encomendo façaes a seus prelados as lembranças necessárias, para que a provejam d'elles em quantidade, virtuosos e letrados, como eu tambem lhe escrevo, de mais de ter mandado fazer a mesma diligência com seu prelado d'este reino, e escrever ao novo bispo de Malaca a visite para, que assim ajudada, se conserve e vá por diante, e vós tereis particular cuidado de a ajudar e favorecer”.²⁰⁵

A contínua insistência da coroa no envio de dominicanos para Solor mostra que este provimento continuava, como no tempo de Fr. António da Cruz, a ser descontínuo e insuficiente. A falta de sacerdotes era ainda agravada pela sua curta estadia na missão. Como já vimos, desde 1580 o tempo de permanência oficialmente requerido aos missionários que iam para aquelas ilhas era apenas de quatro anos, o que era demasiado curto para que viessem a adquirir um conhecimento aprofundado das realidades locais ou estabelecer relações de confiança com os prosélitos. Aos olhos das autoridades centrais – no reino e em Goa- outra dificuldade com que se debatia a missão era a má qualidade da maioria dos seus pastores. A 25 de Fevereiro de 1605 Filipe II escreve ao mesmo vice-rei, D. Afonso de Castro, sobre o declínio das conversões em várias missões dominicanas, nomeadamente nas ilhas de Solor. Aí aponta como uma das razões a negligência espiritual e a ganância material dos frades pregadores e recomenda ao vice-rei para que insista junto dos superiores da Ordem no envio de religiosos mais virtuosos e zelosos (Teixeira 1974: 17).²⁰⁶

Mas não era apenas o materialismo dos missionários que dava azo à sua má reputação. Um outro motivo de peso era a animosidade entre o clero do reino e o clero da Índia, naturais de Goa ou mestiços (Boxer 1988 [1963]). Os portugueses nascidos em Portugal que viviam no Estado da Índia – grupo em que se incluíam as autoridades civis, militares e eclesiásticas- acreditavam firmemente na superioridade branca e defendiam que este princípio devia ser mantido na igreja como no estado. Boxer no estudo referenciado, sobre as *relações raciais no*

²⁰⁴ Segundo João dos Santos, de 1562 a 1606 passaram a esta missão 64 religiosos (*op.cit.*: 469).

²⁰⁵ *Documentos Remetidos da India*, Doc. 305: 298, transcrito por Teixeira 1974: 19.

²⁰⁶ Sobre a má imagem dos dominicanos ver também Boxer 1990 [1968]: 196-197.

império colonial português, afirma que os seminários portugueses da Índia aceitavam formar candidatos indianos e mestiços ao sacerdócio secular mas mantiveram-nos em posições estritamente subordinadas e recusaram o seu acesso a qualquer das ordens religiosas até ao final do século XVIII (*op. cit.*: 67-70). Acrescenta ainda que mesmo os frades filhos de pais portugueses mas nascidos na Índia eram alvo de discriminação por parte dos religiosos *reinóis* (vindos do reino), os quais argumentavam que aqueles “tinham sido amamentados por aias indianas, o que era suficiente para contaminar o seu sangue e o seu carácter para o resto das suas vidas” (*ibidem*).

Uma missiva régia de Dezembro de 1607 atesta este tratamento diferencial. Na carta o rei dá conta ao governador da Índia, então o arcebispo de Goa D. Fr. Aleixo de Meneses, da queixa que lhe havia feito o bispo de Malaca sobre o declínio das cristandades de Solor e Ende.²⁰⁷ A razão apontada era a de muitos dos religiosos para ali enviados serem filhos da Índia e mestiços os quais “têm de ordinário pouco zelo”. D. Filipe II adiantava ainda que para remediar a situação pedira ao provincial da Ordem que mandasse para Solor mais missionários portugueses.²⁰⁸ Três anos mais tarde, em cartas de 23 e 30 de Janeiro de 1610, o rei manifesta de novo a preocupação com o estado da missão de Solor instando o vice-rei a solicitar aos Provinciais da Ordem em Goa o envio de Dominicanos virtuosos e a ordenar ao capitão de Malaca que os prova do necessário.²⁰⁹

Sobre a administração temporal da missão de Solor neste período também pouco é conhecido. A carta de Filipe II de Janeiro de 1613 faz referência à criação da alfândega de Solor (em 1611 ou 1612) “com o consentimento dos seus moradores”.²¹⁰ Passam desde então as ordinárias dos missionários a ser pagas com rendimentos da nova alfândega, o que contudo não trouxe uma melhoria significativa da situação económica da missão, já que continuou a recorrer às contribuições da alfândega de Malaca para custear os seus encargos (Teixeira 1974: 19, Matos 1974: 66).²¹¹

²⁰⁷ É muito provável que *Ende* signifique aqui concretamente o forte de Ende, donde os portugueses tinham sido recentemente expulsos, e não a ilha de Flores.

²⁰⁸ *Documentos Remetidos da Índia*, tomo I, doc. 4: 19.

²⁰⁹ *Documentos Remetidos da Índia* Doc. 105: 229-300 e Doc. 306: 298 (citado por Teixeira 1974:17). A acreditar na tese de Boxer (nem sempre claramente documentada) os missionários mestiços a servir em Solor, a que se refere esta carta, seriam recrutados entre o clero regular (secular) e não na congregação..

²¹⁰ “Carta de D. Filipe II ao vice-rei, Lisboa 30 Janeiro de 1613” *Documentos Remetidos da Índia*, Liv. 6, fl 141v, parcialmente transcrita por H. Leitão (1948:120). .

²¹¹ Depois da partida do controverso António de Andria em 1600 foram nomeados quatro capitães que, todavia, não chegaram a ir ocupar o cargo (T. Matos 1974: 131).

Entre 1601 e 1603 a capitania do forte de Solor estava entregue a Jerónimo Correia da Silva (H. Leitão 1948: 117, T. Matos 1974: 66), sucedendo-lhe no cargo João André Feo.²¹² Da acção destes capitães, porém, nada se conhece. Depois de várias nomeações não exercidas (Matos 1974:131), em 1611 foi provido como capitão Manuel Álvares que desempenhava o cargo quando, em 1613, a Companhia das Índias Orientais ataca o forte português mudando os rumos da missão dominicana.

²¹² De acordo com uma carta 1605 de Filipe II, em que afirma que o vice-rei lhe escrevera a informar que “na fortaleza de Solor ficava por capitão João André Feo, a quem tinha dado uma galeota, pera, com outra que lá estava, poderem os religiosos que têm a cargo aquela cristandade , exercitar o seu ofício (*Documentos Remetidos da India*-Liv.I: fl. 23v, parcialmente transcrita por Leitão 1948:117).

CAPÍTULO 3 – HOLANDESES EM SOLOR (1613-1616)

1. A chegada da VOC à Ásia

A Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (VOC),²¹³ constituída em 1602 pelos Estados Gerais da República das Províncias Unidas Neerlandesas,²¹⁴ surge no final do século dezasseis nos mares asiáticos disposta a conquistar uma posição de supremacia quer no comércio entre o Oriente e a Europa, quer no tráfico intra-asiático.²¹⁵

Para o sucesso que o empreendimento holandês iria conhecer durante o século XVII e o seguinte concorreram três factores cruciais: uma situação financeira largamente vantajosa face a qualquer dos seus rivais (ingleses, espanhóis e, sobretudo, ao fragelizado Estado da Índia), uma organização eficiente, e uma longa experiência de mediação mercantil. Como escreve Boxer, a Holanda dispunha simplesmente de mais dinheiro, mais homens e mais barcos (1990 [1965]).

Para conquistar o almejado monopólio comercial das especiarias do Oriente era preciso, antes de mais, aniquilar a hegemonia portuguesa (e impedir a implantação da Companhia das Índias Inglesa, já então no terreno). Nesse sentido, a partir de 1604 a VOC conduz ataques sistemáticos às posições portuguesas em toda a área do Estado da Índia, de Moçambique às Molucas (Roever:107-108). Apesar de muitos desses assaltos não terem tido qualquer resultado foram alcançadas, logo nos primeiros anos do século XVII, vitórias importantes na cobiçada região das Molucas. Em 1600 a Holanda assina um tratado de exclusividade comercial (cravo) em Amboino (Ambon) e estabelece aí uma feitoria. Em 1605

²¹³ Verenigde Oostindische Compagnie.

²¹⁴ A República foi criada em 1579 quando as sete províncias (Holanda, Zeeland, Utrecht, Groningen, Overijssel e Gelderland) assinaram um acto de aliança na União de Utrecht.

²¹⁵ A bibliografia sobre a génese da companhia holandesa e da sua empresa asiática é extensa e conta importantes estudos de síntese baseados nos seus extensos arquivos, entre os quais há a destacar o de F.Gaastra (1991). D.G. E.Hall fornece sobre o tema uma síntese que me parece clara e instrutiva: a aquisição da coroa de Portugal por Filipe II de Espanha em 1580 era, com efeito, um convite aos inimigos de Espanha a invadir o império português. Essa circunstância aliada ao facto de a Holanda estar há muito insatisfeita com o seu papel de mediadora entre Lisboa e o resto da Europa, levou a companhia a concretizar a sua ambição de fazer a viagem directa ao oriente em seu proveito próprio. Em 1595 tem lugar a primeira expedição holandesa às Índias Orientais e em 1598 realizam-se outras cinco expedições. A fundação da Companhia Inglesa das Índias leva a Holanda a decidir unir-se num esforço nacional e em Março de 1602 é criada a VOC, à qual foi garantido (pelos Estados Gerais Holandeses) o monopólio do comércio nas regiões entre o Cabo da Boa Esperança e o estreito de Magalhães, bem como o privilégio de, em nome da República Holandesa, exercer direitos de soberania nas relações com os poderes asiáticos (1994 [1955]: 309-320).

os fortes portugueses de Ambon e Tidore caem nas mãos da Companhia. Em 1609 ocupa a ilha da Banda e estabelece o forte Nassau como quartel-geral das suas actividades nas Molucas, nomeando Pieter Both como Governador-geral das Índias.²¹⁶

2. Conquista do forte de Solor: os porquês e os comos do ataque holandês

Nas instruções que acompanharam Both da *Patria* (forma como habitualmente era designada a república neerlandesa pelos funcionários da VOC), um dos tratos comerciais de que é aconselhado a apoderar-se é o do sândalo de Timor, dada a sua grande procura nos mercados indiano e chinês (ver mapa 8, em anexo 1). Segundo o historiador holandês Arend de Roever havia ainda outras razões para a VOC se interessar pelos arquipélagos de Solor e Timor. Uma delas era a carência de víveres que se fazia sentir nas Molucas desde que a população fora levada a dedicar-se exclusivamente à produção das especiarias;urgia por isso adquirir bases de aprovisionamento noutros pontos do arquipélago oriental. A localização estratégica de Solor, no cruzamento das rotas do sândalo e das especiarias, foi outro dos motivos. A conquista do forte de Solor significava, neste quadro, uma dupla vantagem: eliminar os portugueses da região e assumir o controlo dos mares que davam acesso às ilhas das especiarias (Roever 2002: 110-112). Em 1614 o primeiro comandante holandês em Solor, Adriaan Van der Velde, definia o interesse de Solor nos mesmos termos em que o fizeram cinquenta anos antes os missionários dominicanos quando se estabeleceram na ilha: “Solor em si não tem frutos ou outros proveitos, mas em tempo detem o necessário para a sua subsistência. É também benéfico para o comércio de Timor, devido ao bom porto e ancoradouro e bons ares- o que não não há em Timor como direi mais tarde”.²¹⁷

Um pedido do rei da ilha de Butão (situada a sudeste de Sulawesi) dirigido a Both, para que a Companhia o assistisse numa investida contra os portugueses de Solor, criou a oportunidade desejada para concretizar o plano de conquista. Foi assim decidido que a expedição teria lugar no final de 1612 sob comando do Apollonius Scotte, há cinco anos

²¹⁶ Both chega em 1610 a Bantam, Java oeste (estreito de Sunda), o entreposto principal da Companhia até à fundação de Batavia em 1619 (P.A. Tiele, 1886, *De Opkomst van het Nederlandsche Gezag in Oost India* voll: viii).

²¹⁷ Carta de Adriaen van der Velde ao Governador-geral Both escrita antes de Maio de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel: 1610-1650*, Vol.1: 84.

opperhoofd (NL ‘mercador-chefe’) da feitoria de Makian no norte das Molucas. Como Roever faz notar, a experiência tinha ensinado que a conquista de uma base portuguesa bem fortificada não era tarefa fácil e Scotte estava ciente que para ser bem sucedido precisava de um bom plano (2002: 113). Um ponto que sabia ter a seu favor era o suporte dos chefes de Solor e Adonara, desejosos de se verem livres da autoridade dos portugueses.

Scotte parte das Molucas a 9 de Novembro de 1612 em direcção a Butão onde atraca a 17 do mês seguinte.²¹⁸ Aí, em nome dos Estados Gerais Neerlandeses, firma um contracto com o rei no qual a Companhia se compromete a manter na ilha um contingente militar com a missão de a defender contra eventuais investidas expansionistas de potentados regionais (Macassar e Ternate). Como contrapartida Butão disponibilizaria terras para o cultivo de arroz com vista ao aprovisionamento das Molucas. Além disso, e para a ocasião particular do ataque a Solor, ofereceu um reforço de gente e uma embarcação de guerra, *cora-cora*. Deixando em Butão 4 canhões e uma dezena de soldados, Apollonius Scotte parte a 9 de Janeiro de 1613 para Solor onde chega no dia 17 do mesmo mês.²¹⁹

2.1. Fontes

Curiosamente a tomada do forte pelos holandeses, determinante como foi para o destino da Missão e do estabelecimento portugueses de Solor, mereceu pouca atenção na documentação portuguesa da época. As crónicas e relações da Ordem que se lhe referem limitam-se a mencionar vagamente a tomada do forte pelos “hereges holandeses” conluiados com os ‘mouros’ mas sem fornecer qualquer descrição dos acontecimentos. Se o mutismo das fontes dominicanas foi deliberado ou se resultou simplesmente de falta de informações circunstanciadas e directas sobre o sucedido é incerto. Sabe-se que a fortaleza era então capitaneada por Manuel Álvares, provido em 1611, mas do seu desempenho nada veio a lume.²²⁰ Além deste, haveria também um capitão da marinha designado localmente por *kapitan laut* (M ‘capitão de mar’). De acordo com notícias posteriores, na altura

²¹⁸ Durante o caminho cruza-se com outro barco da Companhia, o *Halve Maen*, que recruta para a expedição.

²¹⁹ Carta de Apollonius Scotte, kapitein op Makian en raad van Indie aan Matheijs Couteels em 1613”, publicada por P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen* ... Vol.1: 12-13.

²²⁰ ANTT, *Chancelaria de Filipe II*, livro 23: 250v .Depois de Jerónimo Correia da Silva ter exercido o cargo entre 1601-1603, tinha-se seguido um período de dez anos em que nenhum dos três nomeados (a intervalos irregulares) chegou a embarcar para Solor (Matos 1974:131-132). Ver também António Bocarro, 1992 [1635], Década XIII, capítulo da História da Índia, parte II p. 723.

desempenhava este cargo um natural de Solor, o célebre Francisco Fernandes.²²¹ *A História de São Domingos* dedica ao assunto apenas algumas linhas que se referem mais ao contexto geral da rivalidade luso-holandesa na Ásia e ao poderio que a VOC ia conquistando em prejuízo do império português do que ao ataque concreto a Solor. Sobre este encontramos um único comentário:

(...) que faria a pobre christandade de Solor em tal conjunção? E bastavam só os Mouros , com que está misturada, e outros das ilhas vizinhas para lhes dar opressão. Que faria com inimigos dobrados e unidos? Entrarão na terra holandeses confederados com os Mouros. Não houve forças nas fortalezas contra tamanho poder, foram senhores de tudo.²²²

Das relações dominicanas escritas e publicadas nos anos trinta do século dezassete apenas a de Frei Miguel Rangel (de 1633) faz uma referência mais detalhada ao assalto holandês: “(...) as naos holandesas que primeiro foram cinco depois sete, todos assim juntos herejes, mouros e arrenegados puseram cerco por mar e terra, que nem gente nem armas tinha para se defender”.²²³

Das restantes, umas limitam-se repetir as considerações generalistas de Cácegas, como é o caso de autor anónimo de *Fundação das cristandades de Solor e Timor*, onde se lê que “[n]a era de 1613 em que os holandeses unidos com os Mouros arrenegados, tomaram a nossa fortaleza de Solor e depois forão perseguindo, e desfazendo todas as christandades (...)”.²²⁴ Outras aproveitam a alusão ao facto para sobretudo responsabilizar os funcionários da coroa pelo desmoronar do império português, como faz Fr. António da Encarnação,

Passados tempos, continuando os religiosos de São Domingos na sua cristandade, levaram as injustiças e insolências de capitães e ministros reais portugueses as armas dos holandeses à Índia e mais em particular às partes do sul e (...) destruíram as igrejas de Solor todas, apoderarão-se das fortalezas.²²⁵

²²¹ Francisco Fernandes é dado como natural de Solor nos documentos da época. Durante uma grande parte do século dezassete Francisco Fernandes, cujo vigor e longevidade ficaram célebres, viria a ganhar um protagonismo crescente na história dos portugueses em Larantuka.

²²² Cácegas e Sousa *op.cit* 371-372. Note-se que o período em causa é, segundo alguns estudiosos, posterior ao manuscrito de Frei António da Visitação (Rouffaer data-o de 1612 ou antes (1923-24b: 210)) em que Cácegas se baseara.

²²³ Frei Miguel Rangel, 1633, *Relaçam das Christandades...*em Sá *op. cit.*vol.5: 332-333.

²²⁴ Anónimo, s.d., *Fundação...*em Sá *op. cit.*vol.4: 495.

²²⁵ Frei António da Encarnação, 1634, *Relaçam do princípio da Christandade das Ilhas de Solor...*em Sá *op. cit.*Vol.5: 307-317.

2.2. O ataque e a capitulação dos portugueses

O único registo contemporâneo sobre o assalto holandês foi-nos deixado pelo próprio Apollonius Scotte num relato pormenorizado, em jeito de diário, que enviou ao contabilista da VOC em Bantam.²²⁶

Acompanhemos, em forma de sequência esquematizada, os diversos momentos do episódio.

Janeiro de 1613

18-20 - ao chegar à baía frente a Lohayong a armada holandesa começa de imediato a disparar sobre a bateria que formava a linha de defesa avançada do forte, mantendo-a dois dias debaixo de fogo.

20 - os barcos aproximam-se então do forte e a tripulação desembarca e incendeia parte da aldeia que circunda o forte.

21- os holandeses capturam uma galeota portuguesa e, indo de novo a terra, voltam a incendiar a povoação.

23 - Scotte percebendo que serão necessários mais homens e barcos para tomar o forte envia um junco a Amboina, afim de obter reforços.

24-25 - as forças de Scotte desembarcam, ateam de novo fogo ao que restava da povoação e lutam com os do forte, que sofrem algumas baixas.²²⁷

Fevereiro

7 – Scotte e os seus são informados de que os portugueses tinham ido a Timor comerciar o sândalo com duas fragatas e uma nau da China (Macau).

27 – Sabendo que os do forte tinham logrado enviar uma mensagem aos que estavam em Timor, prevenindo-os da presença neerlandesa e instruindo-os para levarem a carga de Timor directamente para Malaca sem irem a Solor, Scotte decide enviar algumas das embarcações a Timor para interceptar os portugueses, mantendo-se ele com o barco *der Veer* na baía de Lohayong.

17 de Março- regressa o junco de Amboina com munições e 25 soldados.

Abril

²²⁶ “Carta de Apollonius Scotte, kapitein op Makian en raad van Indie aan Matheijs Couteels em 1613”, publicada por P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 12 –27.

²²⁷ Segundo o relato de Scotte este terá sido o único confronto físico directo durante a tomada do forte.

1 - regressam o iate e a galeota de Timor com uma nau apreendida com 250 bares²²⁸ de sândalo e 13 prisioneiros portugueses. A maioria dos portugueses tinham conseguido escapar e permanecer em Timor.

3 - chega das Molucas um outro barco, *Zeelant*..

5 a 7- os holandeses instalam uma linha de artilharia a oeste do forte, de onde o mantêm sob fogo até 18 abril.

18 - chega mais um barco de Ambon, o *Patani*. Com os cinco embarcações no mar e uma bateria em terra Scotte dispunha agora de uma força suficiente para interpelar o forte e requer, pois, a sua rendição sob ameaça de o arrazar.

20 - após três meses de cerco, os portugueses capitulam e os neerlandeses apoderam-se da fortaleza.

A conquista do forte português de Lohayong foi uma vitória relativamente fácil para os holandeses. Muito embora o cenário se tivesse revelado mais complicado do que o comandante esperara (dada a solidez da fortificação, o facto de se encontrar bem artilhada e bem aprovisionada), a altura escolhida para o assalto revelara-se-lhes extremamente propícia. Com uma grande parte dos homens ausentes, em Timor, a maioria dos residentes na altura do ataque eram mulheres e crianças, que somariam cerca de 700 das mais de mil pessoas que se encontravam no interior do forte. Destes, especifica o comandante holandês que “duzentos e cinquenta eram [homens] pretos e mestiços, aparte trinta [homens] portugueses doentes e saudáveis, e sete monges dominicanos”.²²⁹ Esta circunstância explica o facto de não ter havido qualquer contra-ataque significativo por parte do forte. Na opinião do próprio Scotte, terá sido também a precaridade das condições sanitárias em que se encontravam as mulheres e infantes, depois de três meses de cerco, que motivou uma tão pronta rendição dos portugueses. Todavia, no relatório que envia ao Governo-geral o capitão não deixa de valorizar a vitória:

A imagem que nos deram destes lugares é menos do que o que encontrámos. Fizemos o que pudemos [para a conquista do forte]... porque é importante assegurar o rico comércio do sândalo. Os portugueses queixam-se de não terem defendido melhor a posição deles aqui e tinham tido oportunidade de o ter feito. A maioria dos cristãos eram-lhes sujeitos e agora são nossos amigos.²³⁰

²²⁸ Bar medida de peso equivalente a 60 picos (M *pikul*) e a 303. 000 kg (Matos 1974: 188)

²²⁹ Carta de Apollonius Scotte, kapitein op Makian en raad van Indie aan Matheijs Couteels em 1613”, publicado em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1:17.

²³⁰ *Idem*: 18

Os termos acordados para a capitulação e retirada dos portugueses não foram severos. À parte a artilharia que guarnecia o forte, que ficou em poder dos holandeses, os portugueses puderam conservar metade dos seus bens e munições. Além disso foi-lhes concedido partir para Malaka na primeira oportunidade (isto é, no primeiro barco português que os pudesse transportar até àquela cidade). A amenidade destas condições é também explicada no relato de Scotte: informados de que os portugueses que tinham permanecido em Timor se preparavam para regressar a Solor afim de socorrer e defender o forte, os holandeses decidiram apressar e garantir a capitulação portuguesa oferecendo um acordo vantajoso de modo a evitar uma guerra de resultado incerto, que certamente teria lugar se o forte estivesse ainda sob domínio português quando chegassem os reforços.²³¹ Com efeito, quando dois dias depois (a 22 ou 23 de Abril) os “80 portugueses e 450 mestiços” chegam a Lohayong era tarde demais e viram-se obrigados a aceitar o facto consumado da rendição. O sucedido valeu um processo disciplinar ao capitão português, Manuel Álvares, que ao regressar a Goa foi julgado pelo modo deficiente como defendeu aquela praça portuguesa. Viria, porém, a ser absolvido (Leitão *op.cit.*: 123).

3. Destinos dos portugueses expulsos

A primeira medida tomada pelos novos senhores da fortaleza foi proceder à sua evacuação. Os mil ou mil e quinhentos residentes (uns em regime permanente outros sazonal) não tiveram todos o mesmo destino.²³² Scotte afirma no seu relato que todos os portugueses brancos partiram,” à excepção de dois ou três que ainda estão connosco. Os outros cristãos pretos devem na sua maioria associar-se a nós. De intérpretes e outra gente para negociar em Timor estamos bem fornecidos”.²³³

Os dois ou três portugueses ficaram ao serviço da Companhia para assistir no tráfico do sândalo. Como Scotte esclarece mais adiante na mesma carta o comércio em Timor operava-se ‘de forma estranha’ pelo que a ajuda dos portugueses era necessária até que os

²³¹ *Ibidem.*

²³² Nos números fornecidos por Scotte o estabelecimento de Solor contava, como vimos, cerca de 700 mulheres e crianças, 7 religiosos, 110 ‘portugueses brancos’ e 863 ‘pretos e mestiços’. O que não é conhecido é quantos destas três últimas categorias residiam permanentemente no forte e quantos estavam ali temporariamente com o barco que viera de Macau para o comércio do sândalo.

²³³ *Ibidem.*

holandeses se familiarizassem com ele, depois do que seriam dispensados .²³⁴ Um ano depois, todavia, os holandeses requeriam ao governador-geral o envio de intérpretes alegando que “os portugueses e mestiços que usámos até agora são muito maus e sem proveito, e por isso demos-lhes liberdade e autorização para viverem perto do castelo ou para abandonar a ilha. A maioria partiu para Macáçar”.²³⁵

A evacuação do agrupamento português teve lugar entre 23 e 26 de Maio, dia em que Scotte embarca para Timor.²³⁶ Mas se, com efeito, as autoridades portuguesas (militares, civis e religiosas), bem como uma parte dos mercadores, seguiram depois para Malaca como fora acordado, nem todos o fizeram. Em carta escrita um ano depois, o capitão Adriaen van der Velde (que ficou a comandar o forte após a partida de Scotte) dá conta ao governador-geral da Companhia de que uma parte da comunidade portuguesa permaneceu, afinal, em Larantuka:

Alguns dos que foram expulsos daqui, tanto portugueses como mestiços, [contrariando] o contracto firmado ao tempo da sua saída do forte, que estabelecia que dentro de dois meses deviam partir, alguns dirigiram-se para um sítio chamado Larantuka a cerca de 3 milhas do castelo e ainda lá estão para grande prejuízo nosso e dos nossos aliados. Lá ficou também um padre que instiga os naturais e procura virar contra nós todos os cristãos das redondezas.²³⁷

À permanência dum único frade na região refere-se também Frei Miguel Rangel na relação já acima indicada:

Logo que os holandeses entrasm na fortaleza (...) a gente desterraram logo, e assim os frades, os quaes levaram consigo, desterrada para Malaca, a devotíssima imagem da nossa Senhora do Rosário, que até agora là está, (..) que foi só [um] padre velho, Fr. Agostinho da Magdalena, metido pelos matos: o qual Deos lá deixou para consolação dos Cristãos, até que viessem mais padres.²³⁸

Ao contrário das expectativas holandesas, a conquista do forte de Solor se bem que tenha constituído um duro golpe para a missão de Solor não logrou pôr termo à presença de portugueses no arquipélago. O que se verificou foi uma deslocação dessa presença para

²³⁴ *Idem*: 26

²³⁵ Carta de Adrien van der Velde ao governador-geral P.Both, escrita antes de Maio de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...*, Vol.1: 80-81.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Carta de Adrien van der Velde ao governador-geral P.Both em jakatra (escrita antes de Maio de 1614) publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 80-81.

²³⁸ Frei Miguel Rangel *Relação Sumária*..em Sá, 1958, *op. cit.*: 333-334.

Larantuka. Além disso, opera-se uma mudança na composição étnica do estabelecimento português no sentido da sua ‘naturalização’: com a partida para Malaca da maior parte dos portugueses europeus (autoridades e funcionários oficiais, missionários e parte dos mercadores que tinham vindo com o barco de Macau fazer o comércio do sândalo), o estabelecimento português passou a consistir fundamentalmente de homens portugueses *casados e moradores* na terra (com vínculo permanente à sociedade local) e, sobretudo, dos seus descendentes luso-asiáticos.

Após a tomada do forte, Apollonius Scotte assinou um contracto de aliança com as cinco povoações *padji* da liga *watan léma* ou *lima pantei* (L,M ‘cinco praias’). Estes eram lugares de implantação muçulmana, se bem que nas zonas do interior que lhes eram adjacentes os habitantes mantivessem maioritariamente a religião indígena, e que reconheciam uma vaga sujeição ao sultão de Ternate. A esse respeito uma importante condição estipulada no contracto com a VOC era a da liberdade religiosa: tal como em Ternate, os holandeses comprometeram-se a não tentar persuadir os soloreses a aceitar outra religião.²³⁹ Para estes povoados, de há muito hostis aos portugueses, a chegada da Companhia não podia ser mais bem vinda já que providenciava um protector e um aliado poderoso quer contra a ascendência (religiosa e comercial) dos católicos portugueses, quer contra as pretensões expansionistas de Macáçar, que volta e meia enviava expedições ao arquipélago de Solor com o intuito de colectar tributos.

Van der Velde fornece uma estimativa da população dessas aldeias: Lamakera (200 famílias) e Rotololi ou Ratu lulik²⁴⁰ (de não fornece quantitativo) em Solor, Lamahala (250 famílias), Terong (60 famílias), Adonara (incluindo a área de Serebite, com 400 famílias) na ilha do mesmo nome.²⁴¹ Entre as chefias da *lima pantai*, formadas pelos *sengadjis* (chefes hereditários) e *orang kay* (M ‘principais’, pessoas com posições cimeiras na hierarquia social)

²³⁹ Heeres, 1907, *Corpus Diplomaticum* Vol. 1: 140.

²⁴⁰ O povoado Ratuloli aparece aqui mencionado pela primeira vez; é provável que seja a mesma área que Frei João dos Santos referiu por Guno já que, como esta, é localizada na montanha existente atrás do forte. Dietrich refere Ratu Loli como um personagem histórico e não como uma localidade. Nas tradições orais colhidas entre os *padji* Rata loli aparece como o mais importante herói das lutas contra os portugueses e associado política e religiosamente aos sultanatos de Butão e Ternate (Dietrich 1984: 320).

²⁴¹ Carta de Adriaen van der Velde em 1 de Maio de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 94.

predominava a figura de *Kitchijl Partani*.²⁴² Scotte, referindo-se-lhe, diz que “foi cristão e se revoltou contra os portugueses por lhe terem morto o pai”.²⁴³

Frei Miguel Rangel, embora sem mencionar especificamente o nome de Kitchil Protavi, vê a tomada do forte como uma iniciativa dos chefes soloreses,

Não podendo os arrenegados e mouros de Solor levar com paciência terem por vizinha entre si a fortaleza dos Cristãos, e de nossa santa fé, que os repremia e dominava (...) valeram-se dos Olandezes, dando-lhe esse alvitre de os ajudarem a toma-la em tempo, que menos lhe custasse, quando a gente que a podia defender fosse ida fora, segundo seu costume, a fazer as suas armações de sândalo a Timor.²⁴⁴

Desde então e até à sua morte *Kitchil Partani* manter-se-se-ia um fiel aliado da VOC. Depois de celebrar o contracto com os chefes de Solor, Apollonius Scotte parte a 26 de Maio para a costa norte de Timor a afim de avaliar as possibilidades e condições de comércio. Acompanharam-no alguns intérpretes e o mercador Jan Gijbrechtsz. de Vrije que iria permanecer naquela ilha para a compra e carregamento do sândalo. Visitam os reinos de Mena e Asson na costa norte e estabelecem com os chefes locais tratos de amizade e comércio. No final de Agosto Scotte deixa o arquipélago de Solor-Flores-Timor e parte para Bantam (Java Ocidental).²⁴⁵ O comando militar do forte em Solor, agora renomeado Kasteel Henricus, ficara entregue ao capitão Adriaen van der Velde que seria assistido nos negócios pelo *onderkoopman* (NL ‘mercador menor’) Crijn van Raemburgh.

4. Holandeses instalam-se no forte de Solor

Uma das primeiras tarefas a que A. Van der Velde lançou mão foi reparar o forte danificado, no que contou com a ajuda de *Kitchil Partani*. As condições de segurança no interior e em redor do estabelecimento eram ainda instáveis e o capitão (que chegou a ser

²⁴² Como Roever nos esclarece, quando o membro sénior dum clã *padji* tinha ligações com a família real de Ternate usava, nesse caso, o título *Kitchil* sendo homem ou *Naichili* sendo mulher (2000: 77).

²⁴³ Carta de Apollonius Scotte, kapitein op Makian en raad van Indie aan Matheijs Couteels em 1613”, em P.A. Tiele: *op.cit.*: 19. *Kitchijl Partani*, também conhecido na literatura por *Kitchil Protavi* e *Kaitjil Partawi* ou ainda *kaichil Partani*, era presumivelmente o chefe de Lohayong. Van der Velde associa-o a Adonara e Servite (Tiele, *op.cit.*: 94), enquanto outras fontes o dão como sendo de Lohayong. Barnes (1984: 224) aventa a hipótese de *Kaichil Partani* ser filho de Dom Diogo, o chefe de Lohayong que fomentara a revolta de 1598 contra o forte português.

²⁴⁴ Frei Miguel Rangel *Relação...* em Sá, 1958, vol.5: 332-333.

²⁴⁵ Pouco depois, em Novembro seguinte, Scotte viria a morrer afogado quando nadava num rio em Jakatra (mais tarde Batávia) na companhia de Jan Pietterszoon Coen, seu colega no Conselho da Índia.

vítima duma tentativa de envenenamento) teve por necessário não só reconstruir o que fora destruído durante o cerco como reforçar e acrescentar secções na muralha. Foi provavelmente durante estas obras que van der Velde mandou arrasar a igreja matriz (Nossa Senhora da Piedade), como dá conta H. Leitão (1948: 123). Outra medida que o comandante do forte Henricus tomou desde logo foi a de visitar as zonas do arquipélago ainda afectas aos portugueses para as persuadir a aceitar o poder holandês. Assim, em Novembro de 1613 desloca-se à ilha de Ende onde constata que o forte fora parcialmente destruído e é informado que havia oito anos que os portugueses tinham sido expulsos dali pelos muçulmanos locais. Estes, como relata, pediram-lhe então que demolisse o que restava da fortificação para impedir que os portugueses a voltassem a ocupar. Agradado com a ideia van der Velde aceitou o pedido e acordou com os partidos rivais (mouros e cristãos) que voltaria mais tarde para lhe dar execução.²⁴⁶ O plano acabou, contudo, por não ser concretizado porque, pouco tempo depois os cristãos de Numba, que tinham sido sempre contra a demolição e a favor da reconstrução do forte português, contando com o apoio de D. Cosmo (chefe de Sikka) insurgiram-se e reiniciaram a guerra aos muçulmanos. A crónica dominicana refere o assunto adiantando que, em Junho seguinte, quando van der Velde aparece com um barco em frente do forte (certamente para dar cumprimento ao prometido) foi forçado a retirar-se graças à intervenção de cristãos de Numba e Saraboro.²⁴⁷

Muito embora a perda do forte de Solor tivesse destituído os portugueses de condições logísticas e mercantis fundamentais para o trato com as Molucas (especiarias) e com Timor (sândalo), um ano depois os holandeses não tinham ainda alcançado o objectivo de os afastar por completo do arquipélago. Na primavera de 1614 Van der Velde, entretanto nomeado ‘governador de Solor e dependências’, manifesta-se apreensivo com a continuidade de uma presença portuguesa na área que constituía, a seu ver, o principal obstáculo à consolidação da posição holandesa nas ilhas de Solor e Timor:

É de reçar que os portugueses agora postos de lado por nós tentem fazer comércio a coberto das outras nações²⁴⁸ o que seria muito prejudicial para a Companhia... [mais, mantendo-se os portugueses em

²⁴⁶ Carta de Adriaen van der Velde em 1 de Maio de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 85

²⁴⁷ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 372-373

²⁴⁸ Essas “nações”, como é explicitado noutro parágrafo da mesma missiva são as cidades portuárias de Makassar e Gresik (no nordeste de Java) onde havia pequenos núcleos portugueses activos no comércio do sândalo (*ibidem*: 81).

Larantuka] os cristãos nativos são menos de fiar pela sua benevolência superticiosa aos portugueses e à sua religião”.²⁴⁹

Pouco tempo depois estes temores revelaram-se justificados. Numa segunda carta ao governador-geral, o comandante conta que com o regresso a Larantuka do capitão *laut* português (Francisco Fernandes) acompanhado de um padre dominicano os cristãos de Solor e Adonara, “que há tempos eram nossos amigos”, revoltaram-se contra a Companhia e voltaram a associar-se aos portugueses.²⁵⁰ A base social de apoio dos holandeses limitava-se agora aos parceiros iniciais, os grupos islamizados da *watan lema*.

É necessário que Francisco Fernandes e outros de Larantuka com os dois padres com poder sejam afastados antes que o fogo alastre e o seu poder aumente com o tempo; porque eles podem prejudicar o comércio em Timor e tornar inútil a conquista de Solor; e se eles se aninham em Larantuka serão sempre um problema nesta área.²⁵¹

Decidido a desferir um golpe na influência crescente dos portugueses de Larantuka bem como a retaliar as insubordinações de Karmaing (ou Karma), em Julho de 1614 Adriaen van der Velde empreende uma expedição punitiva àquele povoado em Adonara . A crer nos números de Apollonius Scotte, Karmaing constituía então a maior cristandade das três ilhas com mil famílias católicas. O comandante holandês contava, por seu lado, com um contingente de vinte e sete homens de guerra, o que era muito pouco. Mas é provável que van der Velde não pudesse dispor de mais gente. Poucos meses antes escrevera ao governador-geral requerendo o envio de quarenta soldados para abastecer a guarnição do forte, diminuída com a morte de doze dos que ali tinham sido deixados por Scotte. Pedia ainda pólvora e munições, medicamentos e um ‘barbeiro’ (médico), que de tudo havia muita falta.²⁵² Mas, nem a escassez de recursos nem os conselhos e avisos dos seus companheiros sobre os riscos da operação demoveram Van der Velde de levar avante o seu plano. O resultado foi desastroso. Após terem atacado a aldeia e morto alguns dos principais os holandeses sofrem uma emboscada que os força a bater em retirada durante a qual muitos perdem a vida, entre eles o próprio van der Velde. Um mês depois o mercador Crijn van Raembruch (que tinha permanecido no forte em Solor) conta que após saquearem a aldeia, no que demoraram mais

²⁴⁹ Carta de Adriaen van der Velde em 1 de Maio de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...*Vol.1: 85. Van der Velde responsabiliza e critica Apollonius Scotte por ter permitido a permanência de portugueses em Larantuka ao firmar com eles (depois de regressar de Timor) um segundo acordo “autorizando muitas liberdades e condições” (*idem*: 81-82).

²⁵⁰ Carta de A. Van der Velde a 1 de Maio de 1614 ao governador-geral Both publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...*Vol.1: 94.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Idem*: 86.

do que era razoável, van der Velde e os seus regressavam à praia quando foram atacados por três mil homens armados de arcos e flechas vindos das montanhas, “causando muito perigo e grandes perdas”.²⁵³

A História de São Domingos narra também o incidente dando o desfecho como “vitória do ceo, e vingança dos Santos Mártires. Porque [com a surpresa do contra-ataque dos de Karma] o medo dos hereges [protestantes neerlandeses] cresceu tanto que se despenhavam desatinadamente pelas quebradas, e penedos, e se afogavam na água. Assim foram mortos quase todos “.²⁵⁴

A vitória de Karma terá incentivado os portugueses e seus aliados a prosseguir a companhia contra os holandeses já que, poucos dias depois, a 7 de Agosto, tentam um assalto ao forte durante a noite mas são repelidos pela guarnição. Raemburch ao noticiar o incidente associa-o à deserção do holandês Joost Malen para Larantuka pondo o inimigo a par das fragilidades da situação no forte. Muito embora o assalto não tenha tido qualquer resultado tornara evidente que a influência dos portugueses ganhava terreno e mantinha a guarnição holandesa sob ameaça permanente de insurreições e ataques.²⁵⁵

5. Timor- o comércio do sândalo

Após as mortes de Van der Velde e do mercador Jan Gijsbrechtsz de Vrije,²⁵⁶ Crijn van Raemburch vê-se de súbito só e a braços com o ainda por atingir propósito de assegurar o monopólio do comércio do sândalo de Timor. Tarefa que agora, com o conhecimento directo do terreno, se afigurava bem mais problemática do que no início haviam imaginado.

Na última carta que endereçara ao governador-geral, Van der Velde apresentara uma perspectiva dos negócios em Timor estimando que o carregamento anual de sândalo poderia rondar os 800 bares (ou 3200 *pikul*) a serem colectados nas diversas regiões produtoras: na costa norte, em Mena (200 bares), em Asson (100 bares) em Servião (70 bares); na costa sul,

²⁵³ Carta de Crijn van Raemburch, mercado-mor em Solor, aos directores da Companhia a 13 de Agosto de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 99.

²⁵⁴ Cácegas e Sousa *op. cit.*: 374-375.

²⁵⁵ Carta de Crijn van Raemburch, mercado-mor em Solor, aos directores da Companhia a 13 de Agosto de 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1: 100.

²⁵⁶ O mercador-menor, ou feitor, tinha morrido (por doença incerta) na costa sul de Timor no início de 1614.

em Batomêan (250 bares), Amanuban (150 bares), Suai e Surij (entre 60 e 70 bares).²⁵⁷ Mas, apesar da promessa de exclusividade comercial que o falecido Jan Gijsbrechtsz de Vrije obtivera em todos estes lugares, Van der Velde mostrara-se céptico quanto à viabilidade de se estabelecer um monopólio, apontando como entraves a guerra com os portugueses e cristãos e a proibição de comércio privado imposta pela VOC:

(..) Assim na conquista de novos lugares Vosso Honorável deve ser devidamente informado para não vir a ter desilusões (...) É verdade que durante a residência dos portugueses em Solor este lugar era voluptuoso e rico, mas as razões para isso é que havia paz; gozando livremente o comércio de Timor. Agora mudou tudo; A conquista do castelo e as guerras que se seguiram trazendo ruínas e destruição; e também a liberdade que tinham de negociar para si próprios, em privado. Mas, enquanto os directores [tomarem conta] dos negócios da Índia os holandeses ou a nação não o poderão fazer. Por isso os lugares que nós conquistamos declinam (...) devido aos muitos gastos que os Senhores da Companhia têm e por não permitirem o comércio a título particular; e como poucos são os que podem viver com o que ganham da VOC não haverá muitos que fiquem nos lugares conquistados por se sentirem roubados e não terem aí nenhum ganho (...).²⁵⁸

Raemburch, igualmente desagradado com o estado dos negócios, atribuía as dificuldades experimentadas à ‘estranha’ forma do comércio timorense:

(...) em Timor tem que se fazer um muito estranho tipo de comércio e os portugueses são os culpados disso porque durante anos o fizeram e agora não conseguimos tira-los [aos timorenses] destes hábitos. Os timorenses são um povo que tem que ser lidado com muita paciência. Para negociar temos primeiro que dar presentes ao rei e à nobreza – a isto chamam ‘Chirih Pinangh’ (sic)²⁵⁹ – e temos também que dar ao rei para o seu *Roubbe Roubbes*, que são taxas de portagem, para o seu *Lonbebata* que é o dinheiro para ancorar o barco, e outras coisas deste tipo. E têm que ser dadas antes que algum dos seus súbditos colectem madeira e a vão vender à praia; e estes mal pagos são pelo trabalho que têm que ter. Todos os proveitos vão para o rei e os seus principais.²⁶⁰

Já Scotte referira que a ‘estranheza’ do negócio de Timor obrigava a Companhia a requisitar a assistência de portugueses

²⁵⁷ Carta de A. Van der Velde 1 de Maio de 1614 ao governador-geral Both publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1:91-92.

²⁵⁸ *Idem*: 88-89.

²⁵⁹ *Sirih pinang* (M ‘betel’, ‘areca’) os dois principais ingredientes que, ligados por meio de cal em pó, compõem a célebre ‘masca vulgarizada em toda a Ásia do Sudeste, e que constitui um elemento preliminar indispensável nas relações sociais e rituais entre indivíduos e grupos. Muitas vezes, como no caso vertente, é usado como metonímia da própria sociabilidade.

²⁶⁰ Carta de Crijn Van Raemburch aos directores da VOC a 13 Agosto 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...*, Vol.1: 101.

Roever (2000: 137-142) faz notar que o que os funcionários da VOC viam como um problema na “forma estranha” do comércio em Timor era o tempo gasto nos procedimentos preliminares conducentes à aquisição efectiva da madeira. Procedimentos que, além disso, tinham que ser repetidos em cada um dos reinos produtores (ou mesmo para cada dos proprietários das terras onde cresciam as árvores). Tratava-se de uma verdadeira luta contra-o-relógio na tentativa de ter os carregamentos prontos antes do início da perigosa monção de Leste (Abril), quando toda a costa sul (a mais rica em sândalo) fica inacessível a qualquer navegação.²⁶¹ Outro problema que a Companhia enfrentava era a dificuldade em garantir a exclusividade do trato do sândalo. Ainda segundo Roever, não obstante tivessem sido assinados contractos nesse sentido com os reis ou chefes locais estes continuaram a negociar com os primeiros mercadores a chegar em cada monção, fossem ou não funcionários da VOC(*ibidem*). Tornara-se, portanto, evidente que para prevenir a concorrência de outras nações não bastava firmar acordos com os reis timorenses, era preciso um poderio naval que bloqueasse os acessos de outros barcos aos portos da ilha. Perante esta situação o Conselho da Índia considerou, em Outubro de 1615, que a manutenção do forte era uma despesa supérflua e como tal devia ser abandonado. Ainda assim decidiu enviar uma comissão a Solor para determinar se, de facto, a feitoria dava lucro ou prejuízo. De tal inquérito não resultou qualquer relatório conhecido. Em princípios de 1616 Crijn van Raemburch e o comandante William Janszoon, que em finais de 1614 substituíra Van der Velde como comandante militar em Solor, recebem ordens da *pátria* para arrasar e abandonar o forte e seguir para Amboina (onde estava estacionado o governador da VOC para as Molucas). Os directores da Companhia tinham decidido que o comércio do sândalo passaria agora a ser conduzido a partir duma frota que circularia entre as Molucas, Timor e Java.²⁶² Em cada Novembro (no início da monção oeste) os barcos deviam partir, de Java ou das Molucas, para a costa sul de Timor e estar prontos para regressar antes de Abril

²⁶¹ Sobre as particularidades do regime das monções em Timor e a forma como desde sempre condicionou o comércio do sândalo ver Roever *op. cit.*: 80-82.

²⁶² W.P. Coolhaas, 1960, *Generale Missiven van Gouverneus-generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* vol.I: 48.

CAPÍTULO 4 – O REINO DE LARANTUKA E A CRISTANDADE (1613-1630): SOB O SIGNO DO VISITADOR FREI JOÃO DAS CHAGAS

1. A cristandade em 1613

No relatório que escreveu após ter conquistado o forte de Solor Appolonius Scott inclui uma referência à área de implantação missionária no arquipélago. Ao todo eram dez os lugares cristãos, cada um dispondo dum posto da missão (uma igreja ou capela) “liderado por um chefe e um *paap*,²⁶³ que é quem tem a maior autoridade.”²⁶⁴ De acordo com os cálculos do comandante holandês estas povoações somariam 2450 famílias distribuídas pelas ilhas de Solor, Adonara e Flores do seguinte modo (cf. Mapa 9, em anexo 1):

Em Solor oeste um total de 150 famílias, nas aldeias de Karawutun (40), Pamankayo ou Pamakayo (80) e Lewolein (30 famílias). Não se conhecem as circunstâncias ou o período em que estes lugares foram cristianizados, mas o facto de até aí não lhes ser feita qualquer menção nas fontes dominicanas leva a crer que seriam de conversão recente.

Em Adonara 1300 famílias, nas aldeias de Karma ou Karmaing (1000 famílias), registando o maior número de católicos, e Lewoko (300 famílias) que é agora referida também pela primeira vez.

Em Flores oriental 500 famílias, nos lugares de Larantuka (100 famílias), Lewo Nama (300 famílias) e Lewo Ingu (100 famílias).²⁶⁵

Em Flores centro-oriental 500 famílias, nas aldeias de Sikka (200 famílias).

Em Flores central Numba na ilha de Ende (300 famílias).²⁶⁶

A comparação deste quadro com a situação anterior à revolta soloresa de 1598 dá conta de uma reconfiguração da cristandade:

Em termos quantitativos atesta-se uma diminuição no número das povoações que constituíam a cristandade, que de dezoito passaram a dez. Em Solor a missão perdera as

²⁶³ O termo *paap* (de papa) era usado pelos holandeses para designar os sacerdotes católicos e outros representantes da igreja.

²⁶⁴ Carta de Appolonius Scotte datada de Julho de 1613, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol.1:12-27.

²⁶⁵ O capitão holandês situa erroneamente estas duas últimas povoações em Adonara.

²⁶⁶ Carta de Appolonius Scotte datada de Julho de 1613, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol. 1: 18.

cristandades da zona leste da ilha; em Flores oriental o lugar de Waibalun não é mencionado pelo que se deduz que também ali a actividade missionária cessara desde os levantamentos de 1598; também ausentes da lista de Scotte estão as cristandades costeiras do centro-leste de Flores, nomeadamente Dondo a norte, Queva e Lena na baía do Ende e Sara Boro e ‘Curolallas’ na pequena ilha de Ende.

Mas se, por um lado, as informações de Scotte indiciam uma retracção na extensão da área de acção missionária, por outro lado, elas dão conta dum reforço dessa influência nos espaços que lhe são atribuídos. Assim se, com Rouffaer (*op.cit.*: 212), estimarmos uma média de cinco indivíduos por cada uma das famílias contabilizadas por Scotte e compararmos estes valores com os fornecidos por Frei João dos Santos, que se referia ao número de indivíduos cristãos no final do século XVI, verifica-se que nas povoações lamaholot que eram e permaneceram cristãs houve um aumento nalguns casos muito sensível (Karma em Adonara) do número de fiéis. Não é de excluir a hipótese desse aumento resultar do afluxo de alguns dos cristãos (incluindo portugueses) evacuados meses antes do estabelecimento próximo de Solor.²⁶⁷

No que se refere à implantação geográfica da missão, enquanto antes irradiara nas várias direcções a partir do forte em Lohayong estendendo-se pelos litorais das regiões vizinhas, agora mostra-se centrada, confinada, a uma secção particular do universo territorial e político lamaholot: a associada ao *raja* de Larantuka. Mas é em Solor que as alterações são mais sensíveis, onde todas as comunidades da metade oriental da ilha que em tempos haviam sido o centro irradiador da missão eram agora os novos aliados da VOC. Por outro lado, são dadas como cristãs localidades até então ausentes das contabilizações dominicanas, designadamente karawutun, Pamakayo, Lewolein e Lewo Ingo - todas elas, também, situadas em domínios subordinados ao reino de Larantuka,

2. O reino de Larantuka

2.1. O dualismo lamaholot: *demon e padji*

Este alinhamento entre a missão dominicana e o reino de Larantuka é um elemento novo e fundamental no panorama da cristandade das ilhas de Solor e Flores após a perca do

²⁶⁷ A cristandade de Sikka (que não foi um destino dos que partiram do forte de Lohayong) manteve, por sua vez, o mesmo quantitativo de cerca de mil (1000) acólitos.

forte em Menanga. O seu significado bem como, de forma mais abrangente, o do modo como desde então se passam a organizar as afinidades e as rivalidades entre os povos locais e os dois poderes europeus agora em presença, só poderão ser cabalmente apreendidos à luz da mundivisão dualista Lamahalot.

O princípio de dualismo complementar que caracteriza as representações culturais Lamaholot (como, de resto, as da maioria dos povos do leste da indonésia) constitui, essencialmente, um mecanismo conceptual que vê a ordem cósmica e social como o resultado do equilíbrio entre princípios opostos e que é expresso num esquema de categorias binárias relacionadas entre si de modo significativo (alto-baixo, montanha-litoral, interior-exterior, autóctone-imigrante, homem-mulher, etc.) abrangendo e codificando os diversos níveis da acção e pensamento sociais (Fox 1989: 33-56, Maybury-Lewis 1989: 1-18).²⁶⁸

A oposição entre o binómio interior - exterior é uma das mais relevantes no pensamento local. O “interior” é geralmente associado a uma montanha, considerada a origem de todas as formas de vida e de fertilidade e identificada com a natureza e o poder espiritual. O ‘exterior’ - e os seus correlatos (sopé da montanha/costa/mar/ além-mar) - é visto como ambíguo e conotado com a periferia, o prestígio e riqueza (comércio) e ainda com o poder temporal.

Entre os lamaholot de Flores oriental, a distinção operada pelas duas categorias complementares, interior /montanha *versus* exterior/costa/mar, era ainda articulada num outro par de opostos: os *demon* e os *padji*. Esta oposição atravessava a totalidade do território lamaholot dividindo a maioria dos povos das ilhas de Solor e Flores Oriental em *demon* e *padji*. Tradicionalmente, as duas categorias de povoados viviam em estado de guerra esporádica, de âmbito localizado, mas mantendo simultaneamente relações de troca comercial e matrimonial. A partir do século dezanove a clivagem *demon-padji* perdeu gradualmente a antiga importância em resultado das medidas tomadas pelas autoridades coloniais no sentido de reprimir as hostilidades entre os dois grupos (Arndt 1938, Barnes 2005:7, nota 8).

Vimos no capítulo 2 que já as primeiras relações dominicanas davam conta desta distinção. Numa delas, referindo-se a Adonara, seu autor anónimo dá conta de que, “há outros gentios que são pelos cristãos, chamados demonaras, e os que são pelos mouros, pagenaras, e assim também se chamam todos os que há pelas outras ilhas, que são pelos cristãos e pelos

²⁶⁸ Sobre o sistema de oposições binárias e da sua centralidade no contexto concreto de Flores Oriental ver Graham 1989: 322-325 e Kohl 1996: 133-147.

mouros”.²⁶⁹ Mais adiante, ao descrever a ilha de ‘Levoleba’ (Lembata), precisa que “toda é habitada de gentios, chamados, como atrás dizemos, demonaras e paginaras”.²⁷⁰

Também a *História de São Domingos* refere o fenómeno a propósito da revolta de 1598 contra o forte português de Solor. Servindo-se das anotações de Fr. António da Visitação, Cácegas fornece alguns pormenores sobre os fundamentos desse antagonismo:

Há nestas ilhas duas castas de gente que toda a tem entre si dividida: uma demonaras, outra paginaras; e dizem que procedem de dois irmãos, Demon e Pangim que sendo inimigos em quanto viverão deixaram o seu ódio como por herança aos descendentes. E estes tiveram o cuidado de o conservar de maneira, que, entre eles a malquerença continuava no tempo [em] que começou a pregação. E para que se não esquecessem, diferenciavam-se em algumas cerimónias e costumes. Além do que eram os paginaras inclinados a superstições e manhas dos Mouros e os demonaras aos costumes portuguezes.²⁷¹

As tradições orais recolhidas na região têm inspirado diversas hipóteses quanto à origem e significado da distinção *demon-padji* (Arndt 1938).²⁷² Articulando os dados da etnografia local com os da história da região alargada do arquipélago malaio-indonésio, Roever (2000: 74-77) argumenta que ambos os grupos conteriam a um tempo elementos (populacionais e culturais) indígenas e externos ao arquipélago de Solor-Flores. Segundo este autor a formação dos dois blocos terá ocorrido durante os séculos XIV e XV em resultado de dois fluxos migratórios de origens distintas com destinos convergentes: um proveniente das ilhas de Ternate e de Butão que se dirigiu para sul, outro vindo de Java central e oriental que rumou para leste. Ambos os conjuntos de populações vieram a fixar-se nas várias ilhas da Sunda Menor, nomeadamente em Solor e Flores. As características culturais diferenciadas destes dois núcleos de imigrantes ter-se-ão traduzido em formas igualmente diversas de implantação nos lugares de destino. Os oriundos de Ternate e Butão ou eram já muçulmanos ou inclinados ao islão e dedicavam-se à pesca, à construção de embarcações e ao comércio; estabeleceram-se nas áreas costeiras do arquipélago desenvolvendo relações privilegiadas

²⁶⁹ Anónimo s.d. *Fundação...em Sá*, 1956, *Documentação...*, vol. 4: 484

²⁷⁰ *Idem.*: 486. De acordo com alguns autores, os termos *demonara* e *paginara* indiciam a influência de tradições histórico-mitológicas hindus oriundas de Java Oriental. Em javanês antigo *nara* significa ‘pessoa/povo’ enquanto *demung* e *panji* são títulos javaneses que representam duas personagens rivais e que ocorrem igualmente noutros contextos geográficos de influência javanesa, como por exemplo no *wayang wong* balinês, uma das formas mais dramáticas de dança-teatro de sombras (*wayang*), baseadas no épico indiano *Ramayana*, onde em vez de bonecos os personagens são interpretados por pessoas (*wong*). Ver sobre os *demon-padji* Rouffaer 1923-24: 60, Vatter 1932: 35-36, Abdurachman 1983: 91..

²⁷¹ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 352.

²⁷² O estudo mais aprofundado sobre o tema é ainda o de Paul Arndt, um padre católico da Sociedade do Verbo Divino (SVD) que missionou na área durante os anos 30. Ele observa que nessa altura os confrontos entre *padji* e *demon* limitavam-se à região de Tanjung Bunga, na ponta noroeste de Flores Oriental. (1938: 47-48). Ver também o relatório de Seegeler de 1932 (NL-HaNA, *Memories van Overgave*, 2.10.39, no.de inv.: 1298).

com os lamaholot do litoral. Os recém-chegados de oeste eram agricultores hindus originários do célebre reino de Majapahit no centro-leste de Java que no século XIV tinha sucumbido às pressões dos estados muçulmanos em expansão na costa norte de Java.²⁷³ Detentores de técnicas agrícolas sofisticadas procuraram ocupar as terras cultiváveis das ilhas onde se fixaram. No arquipélago de Solor instalaram-se nos planaltos e encostas férteis das montanhas (de constituição vulcânica), onde habitava a maioria da população indígena na qual progressivamente se integraram.²⁷⁴

Em muitos casos as diferenças culturais entre os dois conjuntos de imigrantes vieram acentuar o contraste já existente entre *orang pantai* (M ‘povos do litoral’), ligados à pesca e ao comércio com o exterior, e *orang gunung* (M ‘povos da montanha’), ligados à terra e ao seu cultivo. Na maioria das áreas lamaholot os *padji* são associados aos primeiros e os *demon* aos segundos.

Na história oral dos dois domínios *demon* de Ili Mandiri (Larantuka e Muda Kaputu) a descida da montanha dos primeiros habitantes e a sua progressiva dispersão e fixação nos terrenos férteis das encostas e zonas mais próximas do mar estão ligadas a guerras entre estes *Ilé Jadi* (L ‘filhos da montanha’) e os *padji* do litoral, aos quais expulsam para as terras limítrofes e estéreis de Tanjung Bunga ‘cabo das Flores’ (a península a nordeste de Larantuka) e para as ilhas vizinhas de Solor e Adonara (Arndt 1938: 47, Graham 1991: 113, Dietrich 1989: 27). Aqui, sobretudo em Adonara oriental, os *padji* tornar-se-iam socialmente predominantes (Barnes 1974:5).

Apesar de generalizada, a oposição dos dois grupos, *demon* e *padji*, não tinha até à chegada dos europeus uma expressão institucional. Ou seja, não dera origem a qualquer organização dualista (como a dos modelos clássicos de metades exogâmicas de algumas sociedades das Molucas, da Austrália ou da Melanésia), nem a qualquer sistema alargado de alianças e inimizades (Barnes 1974:5-6, Roever 2000: 77). Ao invés, a organização social lamaholot caracterizava-se pela dispersão e fragmentação. As aldeias, situadas geralmente nas

²⁷³ Sobre esta temática veja-se M.C. Ricklefs, 1993 [1981]: 3-50).

²⁷⁴ Roever sugere que a influência destes recém-chegados nas populações locais terá sido apreciável. Ao nível da cultura material, os ternateses e butoneses introduziram novas tecnologias de pesca, em particular a pesca aos grandes cetáceos que nalguns períodos do ano cruzam os mares do arquipélago de Solor. Esta prática além de se ter tornado central na economia das populações costeiras de Solor e Lembata (quer enquanto fonte alimentar quer enquanto produto comercial) passou a ser assumido e reconhecido como um traço característico e distintivo daquelas ilhas (Barnes 1996). Os agricultores de Java, por seu lado e diferentemente dos imigrantes muçulmanos das Molucas, não procuraram converter as populações locais ao seu sistema de crenças e práticas religiosas mas, mesmo assim, elementos característicos da mundivisão e cosmologias hindu-javanesa terão permeado as sociedades de acolhimento (sobre o assunto ver ainda Rouffaer 1923-24: 60, Vatter 1932: 35-36, Abdurachman 1983: 91).

encostas das montanhas, constituíam unidades independentes compostas por um ou mais *suku* patrilineares. O chefe do clã mais antigo (o primeiro ocupante dum dado território) tinha o título de *tana alat* ou *tuan tanah* (respectivamente em L,M ‘senhor da terra’) e era detentor da autoridade cerimonial máxima: era ele quem regulava o acesso e utilização da terra colectiva e quem determinava as actividades do ciclo agrícola (Barnes 1974: 89).

As hostilidades entre indivíduos ou comunidades *demon* e *padji* revestiam um carácter essencialmente ritual, envolvendo na maioria dos casos a caça às cabeças dos inimigos. O significado simbólico desta prática prende-se com concepções sobre a relação entre tirar uma vida e garantir a regeneração humana, a fertilidade da terra e a correcção de desequilíbrios como, por exemplo, quebras de reciprocidade ou trocas desiguais (Barnes 2005: 7, Hoskins 1996). Em Flores e Adonara estas guerras eram designadas com a expressão malaia *tikar bantal* (‘guerras de esteira de dormir e almofada’), que Arndt faz remontar a mitos onde a origem da divisão *padji-demon* é motivada por disputas sobre mulheres (Arndt 1937 citado por Barnes 2001: 276-277).

A fixação dos portugueses em Solor, tal como séculos antes a dos imigrantes provenientes das Molucas e de Java, veio sublinhar o antigo contraste entre os povos Lamaholot. As ambições comerciais e evangelizadoras dos lusitanos cedo colidiram com os interesses dos *padji*, também eles mercadores e muitos deles proselitistas determinados a divulgar a religião de Maomé. Em meados do século XVI a ligação dos povoados costeiros ao islão e aos potentados das Molucas ganhou uma formalização de carácter político-religioso com a constituição da liga *watan lema*, preponderante nas ilhas de Solor e Adonara, cujos chefes usavam, como já vimos, o título ternatês de *sengaji* (Dietrich 1984: 320, Roever 2000: 77). Faziam parte desta aliança as aldeias *padji* de Lamakera, Lohayong, Adonara, Terong e Lamahala que, como se viu, depois de se revoltarem contra os portugueses em 1598 vieram a aliar-se à VOC.

Assim, quando os holandeses chegam ao arquipélago a divisão entre *padji* e *demon* adquirira já uma dimensão supra-local, servindo de base a duas formações de contornos territoriais pan-insulares atravessando as ilhas de Solor, Lembata, Adonara e Flores oriental: - os *padji* da liga *watan lema* a que se opunham dez domínios que embora autónomos estavam ritualmente subordinados ao *kerajaan* Larantuka: os *demon lewo pulo* (L ‘dez districtos, domínios’ *demon*) ou *kakang lewo pulo* (L ‘regentes dos dez districtos, domínios’). Ver mapa 10, em anexo 1.

Com a conquista do forte de Solor pela VOC e o início das hostilidades entre os dois poderes europeus a bipolarização do universo lamaholot ganhou uma visibilidade crescente ao incorporar um novo antagonismo, a rivalidade entre holandeses (aliados aos *padji*) e portugueses (aliados aos *demon*). Quando a Companhia holandesa ordenou a evacuação do forte em 1613 foi nas regiões *demon* que muitos dos portugueses e seus acólitos procuraram refúgio fixando-se, parte deles, no seu centro geográfico, o reino de Larantuka.²⁷⁵

Como é já patente no relato de Scotte a influência da missão no arquipélago de Solor passa agora a exercer-se quase exclusivamente em território *demon*,²⁷⁶ propiciando dessa forma a criação de um vínculo entre o catolicismo português e o *Kerajaan* Larantuka. Um vínculo que se perpetuaria até ao presente, assumindo ao longo dos tempos formas e significados diversos.

2.2 Fundação e organização do *kerajaan* Larantuka

Quando os portugueses chegaram às ilhas de Solor-Flores já Larantuka era o centro de um domínio, *Kerajaan* (M ‘reino’), na encosta sul da montanha Ili Mandiri. O território nuclear, original, do principado localizava-se na faixa de terreno que das regiões altas da montanha se espalhava até à costa, frente ao estreito de Flores (‘estrada de Flores’ nos mapas e documentos neerlandeses), mas a sua esfera de influência estendia-se ainda a dez áreas dispersas por Flores Oriental, Adonara, Solor e Lembata.

As narrativas de fundação do *kerajaan* Larantuka fazem remontar a sua origem à descendência dos habitantes primordiais de Ili Mandiri, os irmãos Liat Nurat Nama ou Lenurat (homem) e Watuwele (mulher), nascidos de dois ovos de águia deixados na montanha.²⁷⁷ Liat Nurat casou com uma mulher *padji* de Kuku Lewo Pulo, um lugar costeiro a nordeste de Larantuka. Watuwele casou com *Patigolo Arakian*, um estrangeiro vindo de além-mar, do reino de Waiwiko-Waihale na costa sul de Timor.²⁷⁸ Os descendentes de ambos os irmãos, designados *anak anak* Ili Mandiri (M ‘filhos de Ili Mandiri’), deram origem à

²⁷⁵ Carta de Adriaen van der Velde, comandante em Solor, ao governador-geral Both escrita antes de Maio de 1614, em P.A.Tiele, *op.cit.* vol.I: 80-88. Ver ainda S. Tukan e F. Fernandes 1997: 12.

²⁷⁶ As únicas exceções sendo os lugares do centro-sul de Flores, em particular Sikka, exteriores ao universo lamaholot.

²⁷⁷ Sobre o mito de origem do reino de Larantuka ver Heijnen 1876a: 25- 27, Seegeler 1932: 74-82 (.NL-HaNA, *Memories van Overgave*, 2.10.39, número de inventário: 1298). Uma análise antropológica detalhada das diversas versões do mito encontra-se em Dietrich 1995: 112-149.

²⁷⁸ Noutras versões do mito Patigolo é originário da região costeira de Ili Mandiri, empreende uma jornada a Timor e regressa mais tarde a Flores onde encontra Watuwele (Dietrich 1995: 122).

população *ilé jadi*, expressão lamaholot para denominar os indígenas, os ‘nascidos da montanha’ (Heijnen 1876a: 72, Dietrich 1989: 27). Depois da morte de Liat Nurat os seus cinco filhos abandonaram a aldeia paterna e fundaram o domínio de Baipito (na vertente norte da montanha, virada para a terra) com o centro em Muda Kaputu, a norte de Larantuka. Os quatro filhos de Watuwele empreenderam um trajecto similar; deixando a casa ancestral em Woto (uma das colinas de Ili Mandiri), também eles desceram a montanha e (na encosta sul, virada para o mar) edificaram os povoados que viriam a constituir o domínio de Larantuka.

De entre os *anak anak* Ili Mandiri são os descendentes de Watuwele e Patigolo que se tornam predominantes na região e dão origem ao *Keraajan* de Larantuka. O herói cultural, fundador do reino, é Sira Demon, filho adoptivo de Padu Ile (um dos filhos de Watuwele e Patigolo).²⁷⁹ Foi ele o primeiro a assumir o título e a posição de *raja* e desde então este estatuto, hereditário e transmitido por via patrilinear, tem-se mantido na linha agnática de Padu Ilé (ver diagramas 1 e 2, em anexo 2).²⁸⁰

Num primeiro momento, Sira Demon ordenou o centro territorial e político do *kerajaan*. Para tanto, organizou em torno de si, do seu *suku*²⁸¹ e lugar de residência, *rumah raja*, (M ‘casa real’), os *kampongs* (M ‘aldeias’) das outras três linhas de descendentes de Watuwele e Patigolo Arakien, detentores do estatuto de *suku ama* (M ‘clãs aristocráticos, principais’). O conjunto dos anciãos desses *suku* colaterais passou a constituir o conselho deliberativo do reino emergente, a cada um deles cabendo uma função específica na liderança político-ritual do domínio assim unificado.²⁸² Sira Demon organizou os diferentes ofícios numa estrutura quadripartida e designou-os pelos títulos de *koten*, *kelen*, *hurit* e *marang*. Nas sociedades lamaholot estas palavras designam os ofícios cerimoniais exercidos de modo hereditário pelos clãs, ou segmentos de clã, socialmente proeminentes da aldeia (*suku ama*) –

²⁷⁹ Durante uma caçada aos veados Padu Ile encontrou e recolheu uma criança que uma ave grande, com duas cabeças, *Si Karuda*, trouxera do céu e deixara na montanha Ili Mandiri. (Seegeler NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

²⁸⁰ Com base nas narrativas de origem do *kerajaan* Larantuka e na genealogia dos rajas, Dietrich situa o par primordial, Watuwele e Patigolo, no terceiro quarto do século XIV e Sira Demon no primeiro terço do século seguinte (Dietrich 1984: 321).

²⁸¹ A palavra malaia e Indonésia *suku* ‘clã’ é também usada pelos grupos lamaholot para denotar um conjunto de pessoas vistas como agnates que partilham uma origem comum (Graham 1991:95. De acordo com Barnes a expressão completa para grupo de descendência é *suku lama* (M ‘clã antigo/primeiro’) (1996: 62).

²⁸² O princípio da linha dinástica de Larantuka tem sido situado no primeiro terço do século XV (Dietrich 1984, 1989) mas, de acordo com a produção etnográfica e histórica disponível, a área ritualmente sujeita a Larantuka não constituía antes do século XIX uma entidade política concreta e unificada. A centralização de poder político efectivo em torno de domínios que até então detinham uma autoridade essencialmente ritual terá sido produto da política colonial. Foram os holandeses quem, para melhor controlarem a região, reorganizaram o território de Flores Oriental, Adonara, Solor e parte de Lembata distribuindo-o por centros tradicionais de poder (Barnes 1996: 30, Abdurachman 1983:107).

e que eram, em geral, os proprietários da terra (*suku tuan*). Os termos denotam, concretamente, as quatro tarefas implicadas num sacrifício ritual: *koten* ‘segurar a cabeça do animal sacrificado’ (um porco, uma cabra ou galinha), *kelen* ‘segurar as pernas traseiras’, *marang* ‘proferir o discurso ritual’ e *hurit* ‘disferir o golpe com a faca, sabre’, que separa a cabeça do corpo do animal sacrificial.

Esta organização quadripartida terá passado a vigorar não apenas no núcleo do reino como a ser replicada ao nível das aldeias componentes.²⁸³

Para encabeçar o conselho executivo do novo estado Sira Demon, seguindo a ideologia dualista lamaholot, instituiu um diarquia onde o poder é distribuído por duas figuras: o *raja ama koten* ou *raja besar* (M ‘primeiro rei, rei principal’) e o *raja ama kelen* ou *raja kedua* (M ‘vice-rei, segundo rei’). O *raja koten*, comumente referido por *raja Larantuka*, era quem detinha o poder político supremo enquanto o *raja kelen* era um deputado, um executor.²⁸⁴ Era também *kelen* quem se ocupava das relações externas e estava em contacto directo com o povo. Ao contrário, *koten* permanecia passivo e invisível ao olhar público no centro do domínio.²⁸⁵

Num segundo momento Sira Demon conquista e ordena o território alargado do *kerajaan*.²⁸⁶ Graças aos seus poderes sobrenaturais expande a sua autoridade para lá dos limites de Ili Mandiri, fazendo-se reconhecer como *raja ama koten* (M ‘rei supremo’) em dez outros domínios dispersos por quatro ilhas: - em Lembata, Hadun na povoação de Lewoleba (região noroeste) e Lamalera (região sudoeste); - em Adonara, Tanah Boleng (região este) e Horowura (região oeste); - em Solor, Pamakayu (noroeste) e Lewolein (sudoeste); - em Flores

²⁸³ Sobre a organização do poder e autoridade nos domínios lamaholot ver Barnes 1976: 92-94, Dietrich 1989: 16, Graham 1985: 110-140 e 1991: 113-120, Kohl 1996: 134-136, Seegeler 1932: 43, 88 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1296, 1298).

²⁸⁴ Na ausência de um sucessor capaz, ou enquanto fosse de menor idade, na linha *ama koten* cabia ao *raja kedua* assumir o cargo e o título de *raja larantuka*.

²⁸⁵ Outra figura proeminente na liderança do domínio (embora não mencionada na gesta inaugural de Sira Demon) é, como vimos, o *tuan tanah* “senhor da terra”, por norma o homem mais velho do principal clã proprietário de terras. Enquanto a autoridade do *raja koten* assenta na linha de descendência e é expressa nas insígneas de poder a do *tuan tanah* deriva da sua relação com a terra. Segundo Heynen (1876a: 80-84) ele era o líder espiritual e ritual do *kerajaan*, o responsável pela realização dos ritos cíclicos que asseguravam as (boas) relações entre o povo e a terra de que o sustentava. O *tuan tanah* era ainda o guardião do *korke*, a casa de culto tradicional, símbolo dos antepassados e da unidade do domínio (Heynen 1876a, Graham 1985).

²⁸⁶ Nas tradições orais sobre a fundação do reino, a unificação e a hegemonia (sem precedentes na região) alcançadas por Sira Demon são explicados não por uma superioridade material (militar ou económica) mas pelos poderes sobrenaturais associados à montanha Ili Mandiri de que era portador. São os actos extraordinários que Sira Demon protagoniza em cada um dos dez districtos, ao demonstrar o seu controlo sobre os fenómenos naturais, que levam os respectivos chefes a reconhecer o seu poder e a aceitar a sua suserania (Seegeler 1932:74-77 - NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298, Dietrich 1989:32).

Oriental, Lewotobi, Wolo e Loiungu ou Lewoingu (região oeste) e Mudakaputu (região leste).²⁸⁷

Estes districtos subordinados (cada um compreendendo um ou mais grupos de aldeias) formaram os já mencionados *demon lewo pulo* do reino de Larantuka, passando os seus chefes respectivos a intitular-se *kakang* (L ‘irmão mais velho, ‘regente’).²⁸⁸ Ao nível interno, cada um destes domínios constituía uma entidade política-judicial-cerimonial independente, liderada por um membro (em geral o mais velho) do clã mais antigo, o primeiro ocupante e principal proprietário da terra. No âmbito alargado do *keraajan* o estatuto de *kakang* exprimia (então como agora) uma distinção hierárquica em relação ao *raja* Larantuka, na sua qualidade de *raja koten demon lewo pulo*. Enquanto estados subordinados, os *kakang* estavam obrigados ao pagamento de tributos (em géneros) em tempo de paz e a prestar auxílio militar em tempo de guerra, que era posteriormente recompensado (Graham 1985: 133, Heynen 1876: 79). O reconhecimento desta submissão ao *raja* de Ili Mandiri era ainda expresso na doação periódica e ritual de *sirhi-pinang* por ocasião das cerimónias de entronização ou funeral do *raja* (Dietrich 1989: 33-34).

Dietrich, baseando-se na literatura colonial e etnográfica (fornecida essencialmente por Seegeler, Heijnen e Arndt) admite que as relações entre os *kakang* e o centro do *keraajan* Larantuka seriam sobretudo de natureza cerimonial e não administrativa. Os *kakang* tinham o dever de manter o *raja* Larantuka informado sobre a situação nos seus territórios mas este não exercia qualquer autoridade reguladora sobre questões locais (*ibidem*).

Durante o governo de Sira Napan, o quarto *raja* na linha dinástica de Padu Ilé, o centro do reino em Ili Mandiri foi alargado a grupos de imigrantes vindos de além-mar adquirindo então a organização cerimonial, política e territorial que viria a manter até meados do século XX. Dietrich situa o *raja* Sira Napan e a chegada destes imigrantes no início do século XVI o que significa que quando os portugueses se fixaram no arquipélago já o reino de Larantuka estava assim formatado (1984: 321).

Em termos territoriais compunham-no três núcleos diferenciados (Dietrich 1989: 27-28, Heijnen 1876: 75-78):

²⁸⁷ Vatter 1932: 33, Seegeler 1932: 74-77 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

²⁸⁸ Graham 1991: 96, Seegeler 1932: 84-87 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298). Segundo Arndt, na linguagem ritual *demon lewo pulo* figura como contraponto a *tana lema* (L’cinco terras’) da liga *watan lema*. No modo binário que caracteriza a comunicação e o discurso rituais lamaholot uma tal díade – dez *versus* cinco – exprime a noção de totalidade, o conjunto total da população *demon* face ao grupo *padji* (Dietrich 1989:32, ver Graham 1991: 95 sobre o significado do mesmo dispositivo semântico para o domínio de Lewotala, a oeste de Larantuka).

a) *Kampong raja* ou *rumah raja* (M ‘aldeias do rei’ ou ‘casa real’) composta pelo lugar de residência do raja em Lokea,²⁸⁹ pela aldeia de Lewerang²⁹⁰ e ainda uns quantos lugares costeiros situados entre Ujung kota (a leste de Larantuka) e Pantei Besar (a oeste de Larantuka). Junto à *rumah raja* erguia-se o *korke* (L ‘casa cerimonial’), o *nama* (L ‘espaço ritual’) onde têm lugar as cerimónias que envolvem o reino no seu conjunto e onde eram recebidos os chefes dos diferentes domínios subordinados, e o *nuba-nara* (L ‘pedras sagradas’) onde são depostas as oferendas aos antepassados e à terra (montanha), fontes últimas de poder do *raja koten*. Este complexo cerimonial, símbolo da unidade do reino, era designado Lewonama.

b) Lohayong - residência do *raja kelen* ou *raja kedua*. Aglomerado adjacente às terras de Lokea e habitado por clãs de imigrantes originários de Keroko-puken.²⁹¹ O seguinte episódio, do mito de fundação do reino, conta como Sira Napan acolheu este grupo concedendo-lhe terras para residir e cultivar e atribuindo a um dos seus notáveis o título e cargo de *raja Kedua* no governo do reino.

O *raja* Sira Napan estava a realizar uma cerimónia quando os barcos de pessoas vindas de keroko-puken ancoraram em frente do sopé da montanha de Ili Mandiri. Como os oficiantes não sucedessem em cortar a cabeça do animal sacrificial, Sira Napan dirigiu-se aos recém-chegados e pediu ao mais velho dos seus chefes, Suban Mau Kaki, que segurasse as pernas traseiras do animal; ele anuiu sob a condição de lhe ser reconhecida a posição cimeira que detinha junto do seu povo. Sira Napan requereu provas de tal estatuto e Suban Mau Kaki exibiu as insígneas reais que tinha em seu poder: duas presas de elefante, dois *moko* (M ‘tambores de bronze’), um siléx para afiar facas, um prato de porcelana chinesa, e finalmente um ceptro com o punho em ouro. Estas evidências comprovaram a ascendência social daquele chefe e o sacrifício pode então prosseguir com a sua participação na qualidade de *kelen*. Perante o éxito da cerimónia, Sira Napan dispôs-se não só a acolher o grupo, concedendo-lhe terra para residir e cultivar, como a atribuir a Suban Mau Kaki o cargo de *raja Kelen*, ainda

²⁸⁹ Lokea é ainda hoje uma parte da cidade de Larantuka mas o local de residência do *raja koten* foi entretanto transferido para Pohon-Sirih, numa outra secção da cidade mais perto do mar.

²⁹⁰ Lewolera é habitado pela linhagem de Watowélé Dolé, um dos filhos do par primordial, o qual terá fundado dois aglomerados, Lewerang e Larantuka (Dietrich 1989: 54). O facto de Lewerang ter sido integrada na *rumah raja* ter-se-à devido, como sugere Heijnen (1876a:76), à extinção daquela linhagem.

²⁹¹ Esta origem lendária é reivindicada por muitos dos clãs do arquipélago de língua Lamaholot. Keroko-puken é uma ilha vagamente localizada a este do grupo de Solor-Flores e as tradições narrativas destes clãs pan-insulares associam a jornada aos seus antepassados com um desastre natural envolvendo cheias e a submersão de ilhas (algo como um tsunami). Em várias dessas narrativas Keroko-puken é identificado com Lapan Batan, duas pequenas ilhas entre Lembata e Pantar (Barnes 1996: 54-61). Este antropólogo avança a hipótese de a ilha se ter dividido em duas depois de um marmoto por volta do século XV (1982).

hoje transmitido hereditariamente aos seus descendentes agnáticos, o *suku ama kelen* de Lohayong (Dietrich 1989: 28).²⁹² Ver diagrama, em anexo 2.

c) *Pou Suku Lema* (L ‘cinco clãs e [respectivas] aldeias’), cujos líderes formam o conselho do raja de Larantuka.²⁹³ São eles: os três grupos de aldeias *Ilé Jadi*, dos descendentes de Watuwele e Patigolo (linhas colaterais do *raja*) nomeadamente, Waibalun (linha de Kudi Lelénbala), Balela (linha de Laulapan Doro Duli), Larantuka (linha de Watowelé Dolé).²⁹⁴ Dois grupos de aldeias de imigrantes, Lewolere e Lebao. Lewolere é habitado por imigrantes de Keroko-Puken, a quem um dos filhos de Watuwele, Kudi Lelenbala (de Waibalun), concedera uma porção de terra como recompensa da ajuda que prestaram nas lutas contra os *padji* da costa (Dietrich 1989: 28).²⁹⁵

O governo do *kerajaan* era composto pelos chefes dos três núcleos espaciais e sociais mencionados, designadamente o *raja koten*, o *raja kedua* e os *koten* do *Pou suku Lema*. O sistema de títulos e funções associado a estas diversas instâncias de poder estava, como já vimos, estruturado segundo princípios dualistas e de quadripartição, característicos da organização social e política lamaholot:

O raja kotan, ou na forma extensa *raja ama koten*,²⁹⁶ enquanto descendente directo do antepassado fundador do *kerajaan*, é a autoridade máxima e o símbolo da origem e unidade do reino. Ele representa a população *Ile Jadi* e, nessa medida, está fortemente associado à montanha, à terra, fonte primordial de vida e de fertilidade. Vatter elucida que tal ligação é evocada num outro dos seus títulos, o de *raja Ili* (M, L ‘rei da montanha’) (1932:14). Esta identificação do *raja koten* com a montanha Ili Mandiri é expressa no papel cerimonial que lhe é inerente durante os rituais colectivos (os que envolvem o reino alargado de Larantuka) de propiciação à terra, *kasih makan tanah* (M ‘dar de comer à terra’). É o *raja Koten* quem assume o ofício homónimo e segura a cabeça do animal sacrificial em sinal da sua posição cimeira no interior do domínio.

²⁹² Ao traçar o itinerário mítico de muitos dos clãs da região Flores-Solor que se reclamam originários de Keroko-Puken ou Lapan Batan, Barnes dá conta de uma associação sistemática entre estes grupos e o topónimo *Lewo Hayon* ou, nas formas abreviadas, *Lohayong* e *Lohayon* (Barnes 1996: 57). O termo *Lewonama* é frequentemente usado para referir o espaço físico correspondente às aldeias dos dois reis *raja koten* e *raja kelen*, portanto o complexo formado por Lokea e Lohayong. Ver ainda Seegeler 1932: 81-83 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

²⁹³ A palavra *pou* tem um significado pouco claro mas segundo alguns autores poderá derivar do termo português “povo” (Heijnen 1876: 76, Dietrich 1995: 144, nota 31).

²⁹⁴ Heynen 1876: 76. Larantuka trata-se aqui do *kampong* ou *desa* que, repito, não deve ser confundido com a actual cidade de Larantuka (de que aquela é ainda uma freguesia, *Keluharan*).

²⁹⁵ Seegeler 1932: 80 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

²⁹⁶ *Ama* é em linguagem ritual lamaholot o termo empregue para referir um antepassado fundador e o grupo que lhe é afiliado (Graham 1991: 107).

Os títulos de *raja Larantuka* e *raja koten demon lewo pulo*- aludindo respectivamente ao centro do reino e aos domínios periféricos- estabelecem a extensão e os contornos territoriais da sua soberania. Na administração do reino o *raja koten* tinha a seu cargo os assuntos internos.²⁹⁷

O *raja kedua* mantém com o *raja koten* uma relação de complementaridade. Tanto ao nível das funções cerimoniais, enquanto *raja ama kelen* tem como atribuição segurar as pernas traseiras da vítima animal nos sacrifícios rituais, como no na gestão temporal do reino, onde era o responsável pelos assuntos externos. Na sua qualidade de *raja kelen demon lewo pulo* competia-lhe mediar os contactos entre o centro do *keraajan* e os districtos *demon lewo pulo*, bem como entre o reino e qualquer entidade exterior. Uma outra atribuição de *kelen* era a de, como disse atrás, funcionar como substituto de *koten* sempre que este não pudesse executar o cargo (por menoridade, doença ou morte). Nesses períodos o *raja ama kelen* mantinha, muito embora, o título e estatuto de *raja kedua*.²⁹⁸

O contraste e complementaridade entre as duas figuras cimeira dos reino são também expressos em termos da sua origem diversa: o *raja koten* é *ilé jadi*, filho da montanha, e como tal conotado com o ‘interior’ e com a ‘terra’ (Watuwele). Por seu lado, o *raja kelen* é um imigrante vindo de além-mar, associado ao ‘exterior’, com o qual está por isso particularmente habilitado a relacionar-se. Esta relação de oposição interior-exterior é ainda traduzida espacialmente: o lugar de residência de *koten*, a *rumah raja*, está virada para a montanha (L *dara*) e é referida por *kepala nagi* (ML ‘cabeça da aldeia’), a casa do *raja kedua* está virada para o lado do mar e recebe o epíteto de *lao kaki nagi* (ML ‘os pés da aldeia’) (Dietrich 1995: 127),

- O *pou suku lema* constituía o conselho ou órgão consultivo do governo. Nalguns assuntos importantes, como os relacionados com os *kakang*, guerras, etc. os *rajas* reuniam com os *suara* (M, BI ‘irmãos’) do *pou suku lema* e as decisões só seriam implementadas após serem aprovadas por estes.²⁹⁹ Os membros das cinco comunidades colaterais com assento no conselho eram os chefes dos *suku* principais, também intitulados *koten* ou na forma extensa *ama koten*. Nomeadamente: o *koten* de Larantuka, o *koten* de Balela, o *koten* de Waibalung, o *koten* de Lebao e o *Koten* de Lewolere. Seegeler refere que estes cinco chefes eram também

²⁹⁷ O *raja* passou, a dada altura, a ser assistido por dois *kapitein* nomeados entre os seus parentes próximos (Heijnen 1876: 79). Na opinião de Dietrich este título-função de fonética e grafia neerlandesa, e o único que não é hereditário, terá sido introduzido pelo governo colonial holandês na segunda metade do século XIX (1989: 30).

²⁹⁸ Entrevista ao nominal *raja kelen* (2001).

²⁹⁹ Seegeler 1933: 84 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

os comandantes militares do kerajaan, desdobrando-se em *kepala perang* (M ‘cabeça-chefe da espada’, i.e. do exército) e *kepala laut* (M ‘cabeça-chefe do mar’).³⁰⁰

Em Larantuka, como na generalidade dos povoados lamaholot, as estruturas de poder e autoridade são replicadas em diferentes contextos e a diferentes níveis da organização social, da aldeia ao reino. As funções rituais e políticas (*koten*, *kelen hurit e marang*) que numa comunidade são distribuídas entre os clãs principais, os *suku raja* ou *suku tuan* (isto é os suku reconhecidos como os primeiros ocupantes e proprietários da terra) são ao nível do reino de Larantuka atribuídas aos clãs fundadores das comunidades primevas de Ili Mandiri (naturais e imigrantes): Lokea, Lohayong e os *pou suku lema*.³⁰¹

3. A missão e a cristandade de Flores: primeiro tempo (1613-1617)

3.1. Transferência para Larantuka

Os portugueses expulsos de Solor rumam para a outra margem do estreito de Flores e instalam-se na aldeia de Larantuka, ou em terras que lhe eram adjacentes. Mas, apesar de terem sido bem acolhidos no núcleo do reino *demon*, os missionários, *casados* e demais cristãos atravessavam momentos difíceis:

[n]a era de 1613 em que os holandeses unidos com os Mouros arrenegados, tomaram a nossa fortaleza de Solor e depois foram perseguindo e desfazendo todas as cristandades, matando religiosos de São Domingos que nelas estavam, de sorte que ficaram todas quase extintas de todo, ficando comtudo um padre nosso que, como lhes tinha custado a todos o muito que havism obrado naquela vinha do Senhor, as não quis de todo largar, ficando escondido pela terra dentro com alguns cristãos na ilha de Larantuka, onde os foi conservando com grandíssimos trabalhos, consoloando-os e ajuntando-os para uma povoação que na mesma ilha se fez, muito forte por natureza, e por zelo e ajuda grande de um christão natural da terra, chamado Francisco Fernandes (...).³⁰²

No primeiro trimestre de 1614 ao dominicano Frei Agostinho de Madalena veio juntar-se Frei Gaspar do Espírito Santo, que viera de Malaca acompanhado do capitão-do-mar

³⁰⁰ Seegeler, 1932: 84 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298).

³⁰¹ Uma análise aprofundada deste tema baseada em estudos de campo na região dos *demon lewo pulo* é fornecida por Graham 1985: 123 e Dietrich 1989: 28-31.

³⁰² Anónimo, s.d. *Fundação ..* em Sá, 1956, *op.cit.* vol.4: 495-496.

Francisco Fernandes. Como vimos no capítulo anterior, o regresso do respeitado e influente capitão levantara o ânimo dos cristãos naturais que cerraram fileiras contra os holandeses e os seus aliados.³⁰³ Crijn van Raemburch acredita que isso se deveu a rumores sobre a chegada iminente de socorros enviados de Malaca,

(...) há também um padre que dispõe os naturais contra nós falando de armadas que virão de Malaca, e nisto foram ainda mais encorajados pelo capitão Laut Francisco Fernandes, que também foi expulso daqui do castelo e foi para Malaca, e que agora voltou com outro padre (...)há mais de três meses o capitão *laut* Francisco Fernandes e outros principais de Larantuka mandaram um certo português a Macáçar e a Malaca buscar ajuda e assistência e regressar no princípio da monção.³⁰⁴

Estes pedidos de auxílio chegaram certamente ao conhecimento da congregação dominicana, avisada que já estava da precaridade da situação da cristandade de Solor. No final desse mesmo ano de 1614 chega ao Convento de São Domingos em Goa o novo Vigário-Geral da Ordem no Oriente, Frei Miguel da Cruz Rangel, que viria a desempenhar um papel decisivo na restauração da missão de Solor-Flores. Devotando desde o primeiro momento uma atenção particular a esta cristandade, Miguel Rangel escreve ao vice-rei D. Jerónimo de Azevedo para que fizesse “acompanhar os religiosos que houvessem de ir com gente de guerra”.³⁰⁵ Devido, contudo, à falta de meios e de gente do Estado da Índia apenas dois anos depois o seu pedido pode ser atendido. Em 1616 Fr. Miguel Rangel nomeia o padre Fr. João das Chagas como visitador e vigário-geral da cristandade das ilhas de Solor que, em Setembro do mesmo ano, embarca para Malaca acompanhado de mais três confrades: Frei Manuel de Sá, Frei Francisco das Chagas e Frei Luis de Andrade. Ali deveria esperar “uma gaelota que o visor-rei tinha mandado aprestar, com provimento de capitão, gente e munições bastantes para o efeito de ganhar a fortaleza, segurar a terra, e castigar os mouros”.³⁰⁶ Como tardasse o reforço, e sabendo entretanto que os holandeses tinham abandonado o forte de Lohayong no início desse mesmo ano de 1616, Frei João das Chagas decide não esperar mais.

³⁰³ Carta de A. Van der Velde a 1 de Maio de 1614 ao governador-geral Both publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol. 1: 94.

³⁰⁴ Carta de Crijn Van Raemburch, aos directores da VOC a 13 Agosto 1614, publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886, *Bouwstoffen...* Vol. 1: 98 - 100.

³⁰⁵ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 376.

³⁰⁶ *Ibidem*.

Confirmado nas funções de Visitador pelo Bispo de Malaca D. Gonçalgo da Silva³⁰⁷ parte com os seus companheiros para Flores numa embarcação de mercadores.³⁰⁸

3.2. Primeira restauração: visitação e reformas de Frei João das Chagas em 1617

A quinze de Janeiro de 1617 os quatro missionários aportam em Larantuka. Da visita que Fr. das Chagas empreende de imediato às comunidades cristãs de Flores oriental e central, do desamparo pastoral e do declínio da moral e fé católicas que aí encontrou, bem como da acção reformadora que desenvolve durante os sete meses que permanece na ilha, dá notícia Fr. Luis Cácegas.³⁰⁹

Primeiro vai Fr. João das Chagas a Solor mas da fortaleza e do mosteiro edificadas por Fr. António da Cruz “não encontrou mais que paredes ermas”.³¹⁰ Também entre as populações convertidas pouco restava dos ensinamentos pregados durante mais de cinquenta anos de apostolado:

Havia idolatrias que o diabo ia ressuscitando entre os baptizados (...) descobriu dois penedos frios, e descompostos, sem figura, nem feição, que em uma casa se adoravam por idolo.³¹¹ (...) Havia uma pesqueira no lugar de Lavunama, freguesia de S. Lourenço, pendia sobre ela uma árvore antiga, ramada, e grande. Esta veneravam muitos com superstições, e com sacrifícios de galinhas, havendo, que lhes acrescentava o peixe”.³¹²

Determinado a cortar os males pela raiz Frei das Chagas removeu as pedras e deitou a árvore abaixo com um machado.³¹³ Mas não foram só as práticas religiosas que escandalizaram o Visitador:

³⁰⁷ Este bispo terá acolhido com agrado a nomeação de um Visitador para as cristandades de Solor já que o escusava a ele próprio dessa função. Na verdade até então, e desde que tomara posse do cargo em 1613, ignorara a indicação do rei para que as fosse visitar (Carta régia de 30 de Janeiro de 1613 ao vice-rei D. Jerónimo de Azevedo in *Doc. Remetidos da Índia*, doc. 305; 35-36, transcrita por Manuel Teixeira 1974: 18-19).

³⁰⁸ Segundo a crónica dominicana um quinto dominicano, o padre Frei Pedro de Cáceres, fora mandado na dianteira para avisar a cristandade da chegada do Visitador (*ibidem*).

³⁰⁹ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 377-388

³¹⁰ *Idem*: 375-376.

³¹¹ *Ibidem*. Tratava-se, certamente, dos *nuba-nara*, pedras sagradas que se encontram dispostas perto da casa cerimonial, *korke*, no recinto central do povoado ou em frente das casas dos chefes do *suku* formando um altar.

³¹² *Ibidem*. A religião indígena lamahot supõe a existência de espíritos menores, *nitu*, associados a elementos de um dado território - árvores, pedras de grandes dimensões, fontes ou cavidades no solo - aos quais é, por isso, atribuído um carácter sagrado. O poder espiritual dos *nitu* está estreitamente articulado com a força criadora e regeneradora da terra e da montanha, concebida como a origem da vida e da humanidade (Dietrich 1989: 14-16, Barnes 1972: 94, 1996: 116, Lewis 1988: 258-274).

³¹³ *Idem*: 379. Este método de repor a ortodoxia cristã através da destruição ou deslocação de representações materiais das crenças e cultos indígenas viria a repetir-se ao longo de toda a história da missão católica na área (como de resto em todo o mundo); Barnes refere casos análogos ocorridos em épocas recentes (cerca de 1920) no domínio de Lamalera, ilha de Lembata (1996: 52).

Nos vícios da sensualidade reinava desenfreada devassidão: e mais nos nobres, e poderosos, que no povo humilde. Havia quem mantinha muitas mulheres de umas portas a dentro casado com todas à mourisca, ou gentílica. E destes era o mais dissoluto Francisco Fernandes, que sendo capitão-mór da terra, e de sua pessoa tão valoroso, que mereceu mandar o Viso-Rei da Índia, que se lhe pagassem quartéis da fazenda real em Malaca: servia-lhe o poder, e mando, e o ter o melhor lugar entre seus naturaes, para ser vicioso sem rédea, e viver sem emenda de muitos anos atraz. Havia quem tinha por mulher uma gentia sem se matar pela baptizar. Outro, que usava de uma moura ao mesmo modo: e este era senhor de tres lugares.³¹⁴

Para pôr cobro à imoralidade reinante, designadamente à prática de poligenia, amancebamento e união entre cristãos e infiéis (muçulmanas) ou *gentias*, o Visitador usou de persuasão em prédicas particulares, “animando todos à virtude... Ao capitão-mór Francisco Fernandes fez despejar a casa e ficar com uma só mulher; a outros baptizar as gentias: e recebeu cada hum com a sua na porta da Igreja. Mais trabalho teve com o senhor dos tres lugares que tinha a Moura”.³¹⁵ O cronista acrescenta ainda que “foram [estes] casamentos parte para quietação, não só espiritual das almas, mas também temporal da terra, entre os pais e parentes das noivas”.³¹⁶ Tal afirmação sugere que as uniões em causa eram vistas como irregulares não apenas pelos missionários católicos como pela sociedade local.³¹⁷

Outra medida tomada por Fr. João das Chagas com o intuito de recuperar e vitalizar a ortodoxia católica entre os cristãos de Larantuka foi a introdução de cerimónias de grande solenidade:

Entrada a Quaresma, ordenou todas as Sextas feiras à tarde devotas procissões, em que ia com todos os Padres cantando ladainhas. Acompanhavam os nobres todos, levando ora um, ora outro um fermoso Crucifixo diante. E como era procissão de penitência não faltavam disciplinantes [penitentes que se disciplinam], e havia devoção geral no povo; em tanto grau, que os Padres se maravilhavam, e davam graças a Deos de verem em províncias barbaras, e tão remotas, tanto respeito e reverência às cousas da Fé. Perseverou o Visitador no começado toda a Quaresma. E na Semana Santa fez armar um Sepulchro com todo o

³¹⁴ *Idem*:378-379.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ A ser assim é, contudo, questionável que fosse por serem uniões poligâmicas, uma vez que a poliginia era uma prática regular sobretudo entre os homens de estatuto elevado, os únicos a poder mobilizar os recursos necessários para proceder, em simultâneo, a vários contractos matrimoniais. Mais plausível é que se tratasse de uniões não reconhecidas socialmente por não terem sido precedidas do pagamento, normativo ente os lamaholot, do ‘preço da noiva’. Sobre as trocas matrimoniais subjacentes ao casamento nas sociedades lamaholot ver nomeadamente Barnes 1972: 93-94, Dietrich 1998: 234-244, Graham 1991: 123-171.

aparato que a terra dava de si e à Quinta feira fez o auto de lavar os pés aos Padres, e aos pobres publicamente no meio da Igreja.³¹⁸

Ainda segundo a crónica dominicana, as reformas do padre João das Chagas deram frutos imediatos; não só muitos renegados “que andavam a monte” regressaram ao seio da Igreja, como se converteram muitos gentios e “ logo se fizeram catecúmenos quarenta e seis, só neste lugar de Larantuka”.³¹⁹

Dispostas as coisas desta maneira em Larantuka, e passada a Páscoa, seguiu João das Chagas a visitar as cristandades da região centro-oriental da ‘ilha grande’ (como nos documentos portugueses da época Flores era por vezes denominada). Parou primeiro em Sikka, que a missão intitulara “freguesia de Santa Luzia” onde era chefe Dom Cosmo, o mesmo que em 1614 apoiara os dominicanos na reconstrução da fortaleza de Ende. Aí deixou como vigário o Padre Manoel de Sá. Prosseguindo para oeste desembarcou depois em Paga onde não se demorou por “achar frieza nas cousas da fé, como de tantos anos esquecida”.³²⁰ A dez de Abril chegou à ilha de Ende sendo calorosamente recebido pelos naturais que, apesar de há onze anos sem assistência espiritual, se mantinham fiéis ao catolicismo, “conservavam os nomes cristãos, e sabiam a doutrina e orações da Igreja, e no modo de vida havia menos desconcertos, que noutras partes.”³²¹ Aí observou com satisfação que as igrejas de Numba e de Saraboro, fundadas no final do século anterior por Fr. Simão Pacheco, eram ainda centros de devoção contando “cada uma mais de dous mil cristãos”. Depois de uma estadia de quinze dias na ilha regressou o Visitador a Larantuka, deixando por vigário de Numba Fr. Pedro de Cáceres e de Saraboro Fr. Francisco das Chagas. Prometeu ainda aos cristãos que lhes enviaria um capitão português com “gente de Solor para assistir com eles e os defender dos Mouros vizinhos e dos corsários Macassares, como depois mandou que foi um Lazaro Luis”.³²² No caminho de regresso parou de novo em Paga e, constatando desta vez uma maior receptividade, mandou depois como pároco Fr. Gaspar da Cruz . Antes de dar por terminada a sua visita às ilhas de Solor Frei João das Chagas procede à reorganização da missão em Larantuka: nomeou o Padre Fr. Francisco Barradas como Vigário geral das cristandades, o Padre Fr. Luis de Andrade como vigário da freguesia Nossa Senhora dos

³¹⁸ *Ibidem*. Esta passagem é a primeira referência explícita à introdução dos ritos e celebrações pascais que são hoje um dos elementos emblemáticos do catolicismo popular de Larantuka (de que se tratará mais adiante nesta dissertação).

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Idem*: 380.

³²² *Idem*: 381

Remédios (na povoação de Larantuka) o Padre Fr. Gaspar do Espírito Santo como vigário da freguesia de S. Lourenço (em Lewonama), o Padre Fr. Agostinho da Magdalena como vigário da freguesia da Nossa Senhora do Rosário em “Mulanato” (Mulawatu).³²³

A enumeração destas paróquias no litoral de Ili Mandiri é o mais directo indício dos locais de fixação de portugueses. Não em Lewonama, uma vez que era as aldeias dos *raja* e respectivos grupos, aos quais os missionários procuravam assistir a partir da igreja de São Lourenço, ali há muito edificada. Mas sim em Larantuka e, mais a oeste, Mulawato (em Pantai Besar) onde, ao que parece, se recolhera o único pregador que permanecera na área em 1613, D. Fr. Agostinho da Magdalena.

Antes de rumar para Malaca, em princípios de Agosto de 1617, e para rematar a sua comissão Fr. das Chagas toma ainda uma última medida em favor das cristandades de Solor. Na viagem de regresso aporta em Macáçar e faz uma visita diplomática ao sultão afim de solicitar que os cristãos das ilhas de Solor ficassem desobrigados do pagamento dos tributos a que regularmente eram sujeitos.³²⁴ Não se conhecem os resultados desta intercedência, mas a questão das tributações exigidas por aquele potentado costeiro continuaria a preocupar a missão uma vez que nove anos depois, em 1626, motivou uma nova visita ao sultão, desta vez do padre dominicano Fr. Luis de Andrade. A notícia é dada pelo próprio:

Estas ilhas [de Solor] antes de se tornarem cristãs reconheciam nalgumas coisas a autoridade do rei de Macáçar e pagavam-lhe certos tributos; mas depois passaram a pouco e pouco a ser independentes. O referido rei, sendo nosso amigo, já não lhes exige qualquer tributo. Quando há três anos e meio estive em Macáçar obtive dele- como amigo que é- uma patente de isenção e reconhecimento de todos os cristãos das ilhas de Solor. Isto foi um favor importante que ele concedeu por meu intermédio. Portanto agora [os cristãos de Solor e Flores] são independentes e senhores absolutos.³²⁵

Exactamente que localidades passaram a compor a cristandade das ilhas de Solor-Flores no final desta restauração é incerto. O relato de Cácegas e Sousa sobre a Visitação nomeia, como vimos, sete lugares e as respectivas igrejas mas sem fazer qualquer menção às povoações cristãs das ilhas de Adonara e Solor, ou a Lewo Ingo (Flores Oriental). Se foram ignoradas pelo Visitador ou pelos cronistas fica por se saber. Tratando-se de comunidades importantes, quer em termos numéricos (como Karma em Adonara) quer em termos

³²³ *Ibidem.*

³²⁴ *Ibidem.*

³²⁵ Frei Luis de Andrade *Breve Relatione....* em Biermann 1951: 181. Ver ainda Jacobs 1988:253-257.

estratégicos (por serem focos cristãos em áreas de predominância islâmica ou pagã), parece-me pouco provável que não tenham sido contempladas nas acção pastorais de Frei João das Chagas. Pelo que se as adicionarmos (eram seis de acordo com a lista de Scotte) às sete especificadas obtemos um total de treze paróquias, o que vai de encontro ao que atesta uma relação de 1634 publicada em Goa onde se lê que Frei João das Chagas “levantou doze igrejas” (onde ou quais não é dito) durante a sua estadia no arquipélago de Solor.³²⁶ Comparando este conjunto de núcleos cristãos com os existentes em 1613 e assumindo que os seis povoados não referidos na crónica dominicana permaneciam sob a esfera de influência portuguesa-cristã, vemos que os contornos geográficos da cristandade pouco se alteraram, surgindo apenas uma nova estação em Mulawato. A única diferença assinalável é o regresso da missão ao centro-leste de Flores e em particular à ilha de Ende de onde se ausentara havia mais de dez anos. As povoações de Numba e Saraboro, que não deixaram nunca de se considerar cristãs (embora a lista de Scotte não refira Saraboro) voltam agora a ser providas de missionários.

Em suma, a Visitação do padre Frei João das Chagas representou sobretudo a recuperação e reforço da posição da missão dominicana nas áreas já cristianizadas. Por um lado, restaurando a ortodoxia católica no domínio das práticas religiosas e morais dos cristãos naturais e, por outro lado, dotando de religiosos as paróquias que não eram assistidas desde 1613 ou, como no caso de Ende, desde 1605.³²⁷

4. A missão e a cristandade de Flores: segundo tempo (1617 e 1629)

4.1. Desamparo da missão: 1617-1618

Entretanto em Goa o Superior da congregação, Frei Miguel Rangel, continuava empenhado em assistir a ‘cristandade de Solor’ (como continuou a ser designada mesmo depois da transferência para Larantuka) por todos os meios ao seu alcance. Ainda durante a estadia de Frei João das Chagas chegam a Larantuka três novos padres e, no ano seguinte, voltam

³²⁶ António da Encarnação, 1634, *Relaçam do princípio da Christandade das Ilhas de Solor...* em Sá 1958 Vol.5: 315. Frei António da Encarnação era então Leitor de Vespóra no Colegio de S. Thomas de Goa.

³²⁷ Em 1617 o Padre João das Chagas deixara como vigário o Padre Fr. Francisco Barradas. A 13 de Janeiro de 1621 é vigário - geral Fr. João Grego (Cácegas e Sousa *op.cit*: 382). Entre 1621 e 1624 o cargo é ocupado por Frei Luis de Andrade que em 1624 é substituído por Fr. Agostinho do Rosário (Biermann 1958:181 e nota 13).

a ser enviados mais “e em tanto número que quando acabou os anos de seu cargo [Rangel assume aquelas funções até finais de 1618] havia dezoito igrejas providas.”³²⁸

Em Setembro de 1617, ao saber por João das Chagas da situação de abandono e ruína em que se encontrava a fortaleza em Lohayong, Fr. Rangel requereu ao governo da Índia que a provesse de presídio, capitão e artilharia, para poder voltar a ser o centro da Missão. Depois de renovados apelos o vice-rei D. João Coutinho decidiu enviar os desejados socorros nomeando e despachando como capitão da fortaleza a António de Sá (Leitão 1948: 125-126). Este, ao chegar ao arquipélago em 1618, encontra o forte de novo ocupado pelos holandeses e desistindo da missão resolve instalar-se junto dos portugueses em Larantuka (*ibidem*).³²⁹

No final desse mesmo ano de 1618 é também despachada de Malaca uma galeota capitaneada por Agostinho Lobato de Abreu levando religiosos e provimentos para as cristandades de Solor (Leitão 1948:126-127,130-131).

Em 1619 o mesmo vice-rei ordenou outro socorro a Solor-Flores mas que não chegou a partir de Malaca por falta de barcos. Nesse ano, com o regresso de Frei Miguel Rangel ao reino e a substituição do vice-rei (Fernão de Albuquerque sucede a D. João Coutinho), as condições em Goa deixaram de ser propícias ao apoio daquela missão. Liberto da pressão influente de Rangel, o governo de Goa decidiu delegar aos próprios dominicanos a conservação da cristandade e parar o envio de auxílios, que considerava inúteis enquanto os holandeses estivessem na posse da fortaleza de Solor.³³⁰ A cristandade e os portugueses, se bem que revigorados com a recente vinda de novos missionários, ficavam uma vez mais entregues a si próprios. Das dificuldades daí decorrentes dão conta os escritos de Frei Luis de Andrade e do capitão-mor Francisco Fernandes, duas figuras centrais do agrupamento português de Larantuka naquela época e das poucas a merecer protagonismo nos registos europeus coevos.

4.2. Acção e Relação de Frei Luis de Andrade (1619-1626)

Frei Luis de Andrade (nalguns documentos escrito 'Andrada'), filho da congregação dominicana de Goa, desembarcara em Larantuka com Fr. João das Chagas em 1617 e

³²⁸ Cácegas e Sousa *op.cit.*: 381. Dessas dezoito não são dados os nomes nem lugares. O número parece-me improvável, tanto mais que em nenhuma outra fonte deste período encontrei evidências de um tal aumento de paróquias.

³²⁹ Frei Miguel Rangel, 1933, *Relação...* em Sá 1958 Vol.5: 335.

³³⁰ Cartas de Fernão de Albuquerque de 6 de Fevereiro de 1620 e de 17 de Fevereiro de 1621 parcialmente transcritas por H. Leitão 1948.:133.

permaneceu nove anos no arquipélago, regressando a Goa em 1626. Durante esse período desempenhou várias funções na Missão de Solor: foi vigário de Larantuka, vigário - geral da cristandade (1621-1624), visitador do Bispo de Malaca e comissário do Santo Ofício. A *Breve Relação* que escreve no final da sua estadia nas ilhas destinava-se a reportar o estado da missão e da cristandade à *Propaganda Fide* em Roma.³³¹ Para confirmar a veracidade do seu relato o prelado dominicano anexou duas cartas de Francisco Fernandes que lhe servem de testemunho.³³²

Um dos aspectos assinalados na *Relação* é a exterioridade das ilhas e da cristandade de Flores-Solor face ao império português. Sem rodeios, Frei de Andrade atesta a inexistência de laços de sujeição ou vassalagem política em relação à coroa portuguesa, bem como à hierarquia católica:

Estas ilhas são governadas por senhores e pequenos reis que em nenhum assunto reconhecem a Sua Magestade Católica [Filipe III] (...) Os cristãos destas ilhas não estão ainda confirmados; nem eles sabem que o bispo de Malaca é seu prelado, nem o que é um bispo, e muito menos sabe o bispo de Malaca que tem responsabilidade sobre estas ovelhas porque está muito longe delas.³³³

A cristandade integrava então (1625-1626) quinze povoações e era servida por sete frades dominicanos:

[Larantuka] Aí residem os portugueses, os cristãos naturais e o vigário-geral e visitador de todas as outras ilhas. Nestas ilhas há onze lugares habitados por cristãos nativos, com quatro religiosos, salvo o vigário-geral que vive em Larantuka (...) Outra ilha é nomeada Grama [Karma em Adonara]...é completamente habitada por gentios que têm amizade connosco, à excepção de dois grandes lugares habitados por cristãos, e dois habitados por Mouros, que muitos vezes perseguem os cristãos e os religiosos quando estes andam a pregar os evangelhos. Nesta ilha assiste um religioso, mas seriam precisos quinze ou dezoito. Outra ilha tem o nome de Solor....Há lá onze aldeias das quais duas são habitadas por cristãos e duas por Maometanos. Com estes cristãos está um religioso... As outras aldeias são habitadas por gentios (...).³³⁴

³³¹ O colégio Sagrado da *Propaganda Fide* fora criado em 1622 e afim de reunir informações sobre os territórios de Missão, no ano seguinte emite um decreto encarregando os superiores das congregações religiosas missionárias de enviar um relatório anual sobre a situação e necessidades das suas cristandades (Nunes 1993: 149-216).

³³² Frei Luis de Andrade, *Breve Relatione delle cose dell' Indie Orientali, circa la conversione degl' infideli et quam Vescouati ui soni iui*, em SA (Scritture Antiche) 189, f. 431- 444. O texto escrito entre 1625-1626 foi entregue pessoalmente no Colégio Sagrado da *Propaganda Fide* em 1629. O documento que existe hoje no arquivo desta congregação é a tradução italiana do manuscrito original de Andrade (que se perdeu) da qual as partes concernentes a Solor e Macáçar foram vertidas para o alemão e publicadas por Biermann 1958: 181. As duas cartas do capitão mor Francisco Fernandes que lhe estão anexadas foram igualmente traduzidas e publicadas em alemão por Biermann (*op.cit.* 262-269).

³³³ Frei Luis de Andrade *op. cit*, em Biermann 1958: 181-182.

³³⁴ *Ibidem*.

Frei Luis de Andrade não faculta os nomes dos lugares nem das igrejas, mas da sua distribuição numérica pelas três ilhas (Adonara, Solor e Flores) pode concluir-se o seguinte: Adonara e Solor contam então respectivamente duas paróquias, o que significa que das indicadas por Scotte em 1613 uma das de Solor ter-se-á extinguido; as remanescentes serão certamente Pamakayo e Lewolein em Solor, (que se mantiveram católicas até ao presente) e Lewoko e Karma em Adonara. Em Flores reclama-se um aumento sensível. Andrade fala em onze enquanto em 1613 eram indicadas apenas cinco (Larantuka, Lewonama, Lewo Ingo, Sika e Numba) e para 1617 eram identificadas sete (Larantuka, Lewonama, Mulawatu, Sikka, Paga, Numba e Saraboro). Ficam a faltar três para perfazer as onze de Andrade. Uma seria possivelmente em Lewo Ingo (Flores Oriental), região sujeita ao reino de Larantuka que desde 1613 fora dada como católica. Sabe-se ainda que duas igrejas foram fundadas e custeadas pelo próprio dominicano embora não diga onde ou quais, "nestas ilhas fundei duas igrejas com a ajuda de Deus e a expensas minhas, sem qualquer subsídio da Congregação. Tal como está confirmado por escrito, eu trouxe com a graça de Deus mais de 3000 pessoas à nossa santa lei."³³⁵

Admitindo que estas igrejas foram edificadas no principado *demon* de Larantuka é provável que uma delas fosse em Waibalun já que, como informa Francisco Fernandes, era aí que Frei de Andrade residia.³³⁶ Esta aldeia fora evangelizada já no século anterior mas depois de ter sido incendiada e desertada durante os tumultos que se seguiram à revolta de Solor em 1598 não voltara a ser mencionada nos anais dominicanos. Não é portanto de excluir a hipótese de ter sido restaurada e equipada com nova igreja por Frei Luis de Andrade. Por outro lado, é também possível que o missionário se referisse às duas paróquias que durante o seu tempo foram edificadas na ilha de Roti (ver quadro 1, em anexo 2).

Quanto ao número de cristãos os dados disponíveis são ainda mais vagos. Frei de Andrade alega que "em pouco tempo foram baptizadas 37000 almas".³³⁷ Esta afirmação leva a concluir que o total de católicos seria bem mais elevado, uma vez que não contabiliza a população já convertida. A ser assim, representaria um aumento significativo em relação quer a 1613 (2450 famílias) quer aos tempos áureos do período pré-1598, quando a cristandade contava dezoito paróquias e 22 300 acólitos. Tendo em conta as dificuldades que a Missão atravessou durante esta década um tal crescimento parece-me pouco verosímil. A não ser que

³³⁵ *Idem*:180.

³³⁶ Testemunho de Francisco Fernandes de 20 de Setembro de 1625 publicado em Biermann *op.cit.*: 267.

³³⁷ Frei Luis de Andrade *Breve Relatione*, SA (*Scritture Antiche*) 190, Fls 10-12, citado por Biermann 1924: 29-30 e nota 50.

Frei Luis se referisse não apenas às ilhas de Solor e a Flores, mas também às mais distantes Timor, Roti, Savu, e uma outra ilha que designa por Lamallara³³⁸ que os dominicanos começaram por essa altura a evangelizar. Um dado que reforça esta suposição é a citada afirmação de Frei de Andrade não ser enunciada no capítulo que dedica à especificação das cristandades de Solor-Flores-Timor mas numa alínea posterior, provavelmente votada a sumariar os sucessos e necessidades gerais da missão.³³⁹

O alargamento do campo da acção dominicana a ilhas mais distantes, situadas já no arquipélago de Timor (a partir de 1621), resultou mais dum constrangimento do que de uma política deliberada. Além do isolamento e falta de assistência por parte dos órgãos superintendentes da Igreja e do Estado da Índia, a missão dominicana viu-se por esta altura a braços com outro problema, o da concorrência jesuíta. Em Abril de 1621, primeiro ano do vicariato de Frei Luis de Andrade, a Ordem protesta junto do vice-rei Fernão de Albuquerque contra a abertura dum posto missionário jesuíta em Roti, que reclamavam ser da sua jurisdição. Um ano mais tarde o vice-rei dá conta da questão a D. Filipe III informando-o que o bispo de Malaca entregara a missão aos jesuítas, alegando que esse era o desejo da população e que como Roti ficava distante de Solor não interferia com a missão dominicana.³⁴⁰ O diferendo entre as duas ordens prolongar-se-ia pelos anos seguintes acabando por ser decidido em favor dos frades pregadores no final da década de 20. Mas, para salvaguardar a posição da missão dominicana nas ilhas da Sunda Menor, para lá de Solor e Flores, face às pretensões dos jesuítas Frei de Andrade decidiu dar início imediato ao apostolado em Roti, Savu e “Lamalara”. Para o efeito, empreendeu ele próprio uma viagem a essas ilhas provendo-as de igrejas e religiosos. Na sua relação especifica que em 1625-26 havia duas estações e dois padres em Roti, e sete frades em Savu e Lamalara.³⁴¹

Frei de Andrade deslocou-se também a Timor mas sem que daí adviessem resultados significativos:

(...) mais longe está uma ilha chamada Timor, onde há, por causa do negócio, muitos reis gentios que são amigos dos portugueses e dos moradores de Larantuka. Esta ilha é (...) completamente habitada por

³³⁸ Este último topónimo é por uns identificado com Sumba e por outros com o lugar de Lamalerap em Lembata (ou Lomblem). A ser este o caso a sua missão seria recente uma vez que a crónica dominicana ao descrever o martírio de dois dominicanos em Lamalerap, em Janeiro de 1621, refere que os gentios desta povoação em Lembata, um dos *kakang lewo pulo* do reino de Larantuka, embora fossem amigos não haviam ainda sido convertido à fé católica (Cácegas e Sousa *op.cit.*: 382-83).

³³⁹ Apenas a leitura íntegra da *Breve Relação* de Andrade poderia desvanecer dúvidas sobre este ponto, o que implicaria uma visita aos arquivos em Roma, que como esclareci no capítulo 1 não foram incluídos nesta pesquisa.

³⁴⁰ Frei Luis de Andrade *op. cit.* em Biermann 1958: 184.

³⁴¹ Frei Luis de Andrade *Breve Relatione*, SA (*Scritture Antiche*) 190, Fls 10-12, citado por Biermann 1924: 29-30. Cf. também Visser 1934:148.

gentios mas há três lugares, nomeadamente Mena, Amarasse e Kupang, que têm muitos cristãos. Eu estive nestes três reinos. Fui lá pregar e converter, mas porque alguns padres morreram esles estão agora sem padres nem professores. Os mencionados reis não reconhecem nenhuma autoridade superior (...).³⁴²

Como se infere desta passagem, o apostulado em Timor continuava a ser uma actividade subsidiária das expedições comerciais, limitada ao tempo do trato do sândalo e às zonas onde este crescia e era colectado. Apenas na década seguinte a missionação na ilha viria a adquirir um carácter mais sistemático.

Voltando à cristandade de Flores-Solor, e apesar da ambiguidade dos números, somos levados a concluir que nos quase dez anos que se seguiram à visita de João das Chagas a área de implantação dominicana (ou seja o número e as localidades que formavam a cristandade) pouco se alterara. Constrangidos pela falta de meios, os vigários que a dirigiram durante esse período optaram por uma política evangelizadora que privilegiava a concentração dos esforços e recursos nas zonas já cristianizadas, representando pequenas faixas costeiras, em detrimento de uma expansão efectiva a novos grupos e povoações.

Mais, o impulso que a cristandade recebera durante a estadia de João das Chagas parecia ter esmorecido. O motivo principal, na opinião de Fr. de Andrade, era a falta de religiosos. Só para a ilha de Flores “seriam precisos mais de cinquenta, porque há muitos gentios que seria fácil converter. Mas enquanto faltar um bispo e missionários eles não se tornarão cristãos.”³⁴³

Para remediar este estado de coisas Frei Luis defende a criação dum bispado que servisse exclusivamente as cristandades das regiões orientais do arquipélago malaio:

O bispo, que virá [às ilhas de Solor] de Macáçar³⁴⁴ pode visitar todas estas ilhas porque são perto umas das outras. Não terá residência fixa uma vez que estará sempre a viajar, pregando a todos e convertendo-os. Desta forma em poucos anos todas estas ilhas serão habitadas por cristãos, porque estes povos são fáceis de converter. Caso isto não se faça a fé não será promulgada, tal como agora não o é. E eu temo

³⁴² Frei Luis de Andrade, *Breve Relatione...*SA (Scritture Antiche) 189, em Biermann 1958: 183.

³⁴³ *Idem*: 182.

³⁴⁴ Por razões sobejamente documentadas e analisadas noutros estudos, durante as primeiras décadas do século XVII os reinos de Gowa e Tallo haviam transformado Macáçar no entreposto mais próspero e cosmopolita da Insulíndia Oriental, situado estrategicamente entre a rota das especiarias e a do sândalo (L. Andaya 1981: 9-45, Roever 2002: 229-232). Por estas condições e porque, embora islâmicos, os sultões de Macáçar mantinham uma atitude de tolerância religiosa e de liberalidade comercial para com os portugueses, este seria aos olhos de Andrade o sítio indicado para estabelecer o bispado.

mesmo que se venham a perder alguns dos convertidos, como eu próprio testemunhei durante os meus nove anos de experiência.³⁴⁵

As preocupações de Frei Luis não se limitaram, todavia, ao apostolado. A defesa da cristandade foi um problema premente e constante durante todo o período em que serviu em Larentuka. Pela falta de recursos bélicos (soldados, armas e munições) em que se achava o estabelecimento, como pela presença intermitente da companhia neerlandesa, que volta e meia decidia regressar ao forte ‘Henricus’.

³⁴⁵ Frei Luis de Andrade, *Breve Relatione...*SA (Scritture Antiche) 189, em Biermann 1958: 182.

CAPÍTULO 5 – REGRESSO DA VOC E PADRES GUERREIROS NA DEFESA DA CRISTANDADE: SOB O SIGNO DE FREI LUIS DE ANDRADE E DO CAPITÃO FRANCISCO FERNANDES

1. Holandeses em Solor: segundo tempo (1616-1618)

Com a frota que os comandantes da Companhia nas Molucas mandaram aprontar e apetrechar Crijn van Raemburch, que continuou nas funções de *opperkoopman* para a região de Solor e Timor, parte em finais de 1616 (durante a monção oeste) para o trato do sândalo. Uma vez terminada a expedição, nos primeiros meses do ano seguinte, regressa a Bantam fazendo de caminho uma paragem em Solor. Raemburch tinha sido instruído nesse sentido pelo Conselho da Índia afim de explicar aos chefes aliados as razões que tinham levado a VOC a abandonar o forte no princípio desse ano e de reatar com eles os laços de amizade. Esta visita diplomática fora particularmente recomendada por Jan Pieterszoon Coen, então presidente da feitoria de Bantam e director-geral da Companhia, que sempre defendera e continuava a acreditar nas vantagens de um estabelecimento em Solor.³⁴⁶ No encontro em Lohayong os *sengadji* e *orang kaya* da liga *watan lema* confirmam a sua fidelidade à Companhia holandesa e contam a Raemburch que desde a destruição do forte e a retirada da guarnição viviam refugiados com as suas comunidades nas montanhas de onde continuavam a fazer guerra aos portugueses.³⁴⁷ Um deles, Kitchil Protavi, entrega ainda ao *opperkoopman* uma carta dirigida a Coen, na qual se propõe servir como mediador no comércio do sândalo, passando a ser ele a ir a Timor comprar e carregar a madeira, a trazê-la para Solor para aí ser cortada e a vendê-la depois à VOC; solicita ainda que, no cumprimento do tratado firmado em 1613, a Companhia volte a enviar uma força militar para Solor.

Na temporada comercial seguinte (Novembro de 1617 a Março-Abril de 1618) Raemburch, por ter sido incumbido de negócios noutras paragens, é substituído nas funções por outro mercador que no fim da sua estadia no arquipélago, em resposta ao apelo de Kitchil, deixa em Solor uma força de seis homens para tratarem de negócios e ajudar os aliados soloreses na luta contra os portugueses; o *opperkoopman* transmite ainda aos chefes em Solor que Coen concordara com a sua proposta e que poderiam ir comprar o sândalo a Timor sob a condição de o venderem exclusivamente à Companhia (Roever 2002:167). Quando em Maio

³⁴⁶ H.T. Colenbrander, 1919, *Jan Pietersz Coen, bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie* Vol. 1: 22, 122.

³⁴⁷ *Idem*: 262.

parte para Bantam segue com ele uma delegação de dezassete soloreses, liderados por um dos filhos de Kitchil Protavi, com o propósito de apelarem pessoalmente a Coen para que a VOC respeitasse o contracto. Este enfático pedido de ajuda terá sido motivado pelo agravamento das hostilidades na monção anterior. Como Coen dá conta em carta de Junho de 1618, quando em Março desse ano os barcos da Companhia vindos de Timor pararam em Solor antes de seguir para Bantam foram informados de que os portugueses tinham incendiado uma das “três aldeias” dos aliados e que, apesar da perda de um barco e respectiva carga inflingida meses antes pela frota do *opperkoopman*, se mantinham numa posição de força.³⁴⁸ Um registo de 1625 da autoria de Francisco Fernandes, capitão-mor em Larantuka, atesta esta intensificação das investidas dos portugueses contra Solor:

Nestas cinco campanhas matámos dezoito Holandeses e muitos Mouros. Quando eu saí para conquistar o lugar de Lamakera, que é um inimigo aliado dos holandeses, o padre [Fr. Luis de Andrade] veio também comigo no seu barco e outros barcos de cristãos, a quem ele armou e deu velas. O lugar foi tomado e incendiado e nada ficou em pé. Matámos trinta e sete Mouros e quatro holandeses que os ajudaram.³⁴⁹

Ainda na missiva de 1618 Coen sublinha a pertinência do pedido dos aliados e mostra-se decidido a voltar a guarnecer o forte de Solor. A sua nomeação em meados de 1618 para o cargo de governador-geral veio favorecer definitivamente este projecto e no mesmo ano Raemburch é convocado para comandar as operações de reocupação e reconstrução do forte em Lohayong. Neste novo mandato Coen incumbem-lhe duas velhas missões: consolidar o comércio do sândalo e eliminar a concorrência portuguesa.³⁵⁰

Em Outubro de 1618 Crijn van Raemburch desembarca uma vez mais em Solor com os barcos Arent e Groene Leeuw.

2. Holandeses em Solor: terceiro tempo (1618-1629)

2.1. Aliados e inimigos: expressões do dualismo lamaholot

O desamparo da missão e da cristandade por parte dos distantes centros de poder português de que se queixava o padre Luis de Andrade não se reflectia apenas na falta de

³⁴⁸ *Idem*:343-344.

³⁴⁹ Carta-testemunho de Francisco Fernandes de 20 de Setembro 1625, publicada em Biermann 1958: 266.

³⁵⁰ H.T. Colenbrander, 1921, *Jan Pietersz Coen, bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie* vol II: 429-433

meios para proceder a uma evangelização mais sistemática. A partir de 1618, sem os socorros militares de Goa ou Malaca, a protecção e defesa dos cristãos passaram a depender inteiramente dos missionários que logo nesse ano se viram a braços com a reocupação do forte de Lohayong pelos holandeses. Em Outubro de 1618 Crijn van Raemburch desembarca em Solor ‘de armas e bagagens’ com a incumbência de reconstruir a fortaleza, consolidar a presença da VOC na região e, sobretudo, assegurar o domínio no comércio do sândalo de Timor.

Uma das medidas que Coen prescreve para a prossecução deste último objectivo é impedir que outras nações acedam directa ou indirectamente a este comércio

Se houver alguns chineses ou de outra nação em Timor apreenderá os seus bens e deverá impedi-los de ir a Timor. Se ingleses, franceses ou outra nação europeia for a Timor deverá, se preciso, apreender os seus barcos e dizer aos timorenses que não deverão negociar com eles, opôr-se-á a este comércio. Se chineses ou outros forem a Solor não deverá vender-lhes sândalo (...) e não deve permitir que vão a Timor.³⁵¹

De todas os concorrentes os portugueses eram naturalmente os mais indesejados e Coen não quer contemplações,

Aos espanhóis, portugueses e seus aderentes devem fazer o maior prejuizo possível quer em terra quer no mar, e se apreender alguns bens será para o beneficio da Companhia. E as pessoas que prender deve usar em trabalhos como escravos; e os outros deve deitar borda fora, de acordo com as ordens dos mayores. Ninguém a não ser novos e mercadores serão poupados (...).³⁵²

Para o êxito de tais operações a VOC necessitava da colaboração dos seus antigos aliados soloreses com os quais Coen se apressa a ractificar, antes da partida de Raemburch para Solor, o contracto original celebrado por Scotte em 1613.³⁵³ Na opinião do governador-geral era fundamental reconquistar a confiança e amizade dos povos de Solor e dissipar dúvidas quanto às boas intenções da Companhia, depois desta os ter abandonado uma vez. Com esse objectivo, escreve uma carta aos chefes da liga *waten léma* onde explica os motivos que haviam levado à partida da guarnição em 1616 e reafirma a comunhão de interesses entre

³⁵¹ “Instructie voor den Heer Crijn van Raenburch, opperccopman ende zijnen raedt, varende als opperhoofd van d’onse naer Japara, Bima, Solor ende Timor”, 12 Setembro 1618 em Jacatra, em H.T. Colenbrander 1921, *Coen, Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie*, Vol. II: 432.

³⁵² *Idem*: 433.

³⁵³ Contracto feito com Aely Chili Patani e os Senhores de Solor em J.E. Heeres, 1907, *Corpus Diplomaticum Neerlandico-Indicum* Vol.1: 138-142.

a Companhia e os soloreses, exortando-os a apoiar o comandante holandês tanto nas condições logísticas e actividades comerciais como nas acções militares:

Chili Protavi e todos os sengagen de Solor devem reunir todo o material necessário para não prejudicar o comércio de Timor e reconstruir o forte em lugar que achem conveniente; para defender o vosso país e dificultar o mais possível os nossos e vossos inimigos.³⁵⁴

Instigados a hostilizar os portugueses e revitalizados pela presença da guarnição holandesa, os *padji* de Solor intensificam os ataques contra os cristãos (*demon*) de Larantuka e os seus pastores. Uma das suas primeiras vítimas foi o vigário de Mulawato, Frei Agostinho da Magdalena, em 1618 é capturado e morto pelos “mouros renegados de Lamaqueira”.³⁵⁵ Três anos mais tarde coube a vez aos padres Fr.Simão de Madre de Deus e Fr. João Baptista, párocos de Sikka e Paga. Numa viagem que empreenderam a Larantuka afim de visitar o prelado foram apanhados por uma tempestade que os desviou da rota e fez aportar a Lamalara (na ilha de Lembata) onde acabariam por ser martirizados e mortos pelos soloreses da vizinha Lamakera.³⁵⁶

Durante a época comercial 1618-1619, como vimos, os missionários contaram com um último auxílio de Goa. Uma galeota comandada por Agostinho Lobato de Abreu permaneceu alguns meses na região conduzindo diversos assaltos a posições holandesas.³⁵⁷ É provavelmente a Lobato que o director Coen se refere em duas missivas, de 1619 e 1620, onde se fala de recontros entre portugueses e holandeses ocorridos no primeiro semestre de 1619.³⁵⁸ Mas este reforço foi de pouca duração: no final desse ano Lobato era morto por um dos homens da sua tripulação e pouco depois a fragata que comandara retirava da região.³⁵⁹ Na viagem de regresso à Índia foi, também ela, atacada e capturada por Holandeses. Entre a carga e bens apreendidos e transportados para Batávia seguiam cartas de Larantuka para as autoridades em Goa. Por elas, Pietersz.Coen inteirou-se do desânimo que reinava entre os portugueses e das dúvidas que tinham quanto à viabilidade do trato do sândalo, agora que a Companhia voltara a instalar-se no forte de Lohayong e a patrulhar os mares do

³⁵⁴ Carta de 12 Setembro de 1618 a Chili Protavi e todos os sengagen da terra de Solor, em H.T. Colenbrander, 1921, *Coen, Bescheiden omtrent zijn bedreijf in Indie*, Vol. II: 434.

³⁵⁵ Cácegas e Sousa *op.cit.* 395.

³⁵⁶ *Idem*: 382-384.

³⁵⁷ Carta de 6 de Fevereiro de 1620 do governador Fernão de Albuquerque parcialmente transcrita por H. Leitão 1948: 131.

³⁵⁸ H.T. Colenbrander, 1919, *op.cit.* vol.1: 570-72.

³⁵⁹ *Monções do Reino*, Livro 22-B: 449 ”Carta enviada de Goa a 12 Fevereiro 1620”, publicada por Faria de Moraes 1934: 31 (secção “Documentos”).

arquipélago.³⁶⁰ Determinado a tirar proveito das vulnerabilidades do inimigo o governador-geral instruiu de imediato o comandante em Solor para atacar os portugueses de Larantuka em todas as oportunidades.

A década seguinte seria para o agrupamento português um tempo de adversidade marcado pela depauperação das condições económicas e por lutas constantes com as forças inimigas de Solor. As artes de guerra não eram, todavia, estranhas ao então vigário-geral Frei Luis de Andrade, que antes de ingressar na Ordem fora marinheiro e soldado.³⁶¹ Delas valeu-se em diversas ocasiões e como ele próprio alega, “Por duas vezes salvei esta cristandade dos Mouros e dos Holandeses, que a queriam destruir e erradicar para introduzir suas malditas superstições”.³⁶²

Vimos a saber mais pormenores destas e outras acções militares de Frei de Andrade através de dois testemunhos do capitão-mor Francisco Fernandes. Um é datado de três de Janeiro de 1622 e relata a actuação do dominicano durante um ataque dos holandeses a Larantuka. O outro foi redigido a vinte de Setembro de 1625, antes da partida do prelado para o reino, com o propósito mais geral de atestar os serviços que este prestara àquela cristandade. O capitão Fernandes destaca as qualidades militares do vigário, quer como estratégia quer como operacional, dando-as como a razão principal para a conservação da cristandade numa altura em que era diariamente ameaçada por ataques do inimigo.

Quando aqui viveu ele tinha sempre, à sua custa, vinte e cinco mosqueteiros e arcabuzeiros, dando-lhes grande quantidade de munições e pólvora, e tinha também muitas outras armas guardadas como reserva para distribuir pelos cristãos quando fosse necessário. Tinha sempre bem preparado um barco, com os remadores necessários sempre prontos para ir contra os Holandeses e os Mouros, que diariamente com ataques e emboscadas ameaçavam este lugar, e outras comunidades cristãs. Os inimigos vivem muito perto e por várias vezes o mencionado padre saiu com o barco e arriscava ele próprio a vida para encorajar os cristãos, que vendo-o também saíam. Graças ao padre Luis de Andrada e da sua gente os holandeses não puderam roubar muito nem matar a nossa gente, porque ele estava sempre pronto e preparado para os enfrentar.³⁶³

³⁶⁰ *Carta de J.P.Coen a Crijn van Raemburch* datada de 25 Dezembro de 1619, em H.T. Colenbrander, 1921, *op.cit.* Vol.2: 635.

³⁶¹ “Frei Luis de Andrada e a missão de Solor” Biermann, 1958, *op.cit.*: 261.

³⁶² *Idem*: 181.

³⁶³ Testemunho de Francisco Fernandes de 20 de Setembro 1625, em Biermann, 1958, *op.cit.*:266.

Como explica o capitão-mor era com dinheiro do seu bolso, sem qualquer ajuda da coroa ou da congregação, que o vigário mantinha o dispositivo militar que organizara (barco, armas e gente de guerra):

(...) sempre que eu saía em campanha ou para confundir os inimigos usava o barco do padre, que estava tão bem apetrechado; e às suas expensas porque ele não tinha nenhum apoio nem salário de Sua Magestade, porque o dinheiro [ordinárias] já há muitos anos que não eram pagas aos padres.³⁶⁴

Em 1620, durante o ataque a Larantuka liderado por Crijn Van Raemburch, os recursos e a competência militares do prelado revelaram-se particularmente providenciais.

2.2. Ataque de Van Raemburch a Larantuka

Em Maio desse ano o comandante Crijn van Raemburch resolve aproveitar a ocasião de três barcos da Companhia de viagem para Ternate pararem em Solor para dar cumprimento às directivas de Coen e conduzir uma grande ofensiva contra os portugueses em Larantuka. A expedição, que viria a fracassar, foi reportada por ambas as partes do conflito. Bontekoe, comandante de um dos três barcos mobilizados, refere-se-lhe laconicamente no seu diário de viagens:

(...) quando chegámos ao ‘buraco de Solor veio a bordo o mercador do forte, chamado Raemburch van Enkhuizen, que tinha lá a sua residência; e disse que havia um pequeno lugar chamado Laritocken [Larantuka], onde os *specken*³⁶⁵ e mostizos que lá vivem fazem grandes prejuízos ao nosso comércio. E que agora era boa altura, já que estávamos ali três navios bem armados (...). Fomos na companhia de alguns cora-cora e muitos barcos de Solor, que foram só para ver mas nada fizeram (...) disparámos contra eles, e eles contra nós e entretanto os nossos desembarcaram e duas ou três vezes os da cidade contra-atacaram, obrigando os nossos a recuar; alguns dos nossos ficaram feridos ou mortos e nós retirámos sem fazer nada. Tomámos água e despedimo-nos do mercador Raemburch, e fomos embora.³⁶⁶

A 31 de Julho do mesmo ano de 1620 Pietersz. Coen dá conta do sucedido aos directores da VOC na República explicando que a força holandesa - composta por três companhias, cada uma com 62 homens, e alguns soloreses – entrara em Larantuka sem

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Speck(en)* significa ‘toucinho(s)’, termo usado pelos neerlandeses para escarnecer dos portugueses.

³⁶⁶ Bontekoe, “Avontuerlijcke reyse” in *Journal of te Gedenckwaerdighe beschrijvinghe van de Oost-Indische reyse van Bontekoe van Hoorn*, Hoorn, 1648: 24-25.

encontrar oposição e foi já quando ia a sair que sofreu uma emboscada do inimigo perdendo sete ou oito soldados; os holandeses, em pânico, tinham fugido em direcção aos barcos entrando na água desordenadamente onde foram de novo atacados pelos de Larantuka que lograram matar 23 e ferir 26. O já governador-geral conclui amargamente que “com vergonha e prejuízo, que nos deram aqueles soldados inexperientes, a força saiu de Solor com três barcos. Que Deus perdoe os culpados.”³⁶⁷

Do lado português, o capitão Francisco Fernandes elaborou um registo do assalto que, embora mais detalhado, coincide no essencial com os relatos neerlandeses. A única divergência a assinalar respeita à dimensão da força inimiga e das baixas que esta veio a sofrer. Enquanto os atacantes falam de 123 tripulantes de 3 barcos, Fernandes estima-os em 500 homens, 4 barcos e 17 embarcações de soloreses. Por outro lado, as baixas assumidas por Coen somavam cerca de 32 holandeses mortos e 26 feridos ao passo que o capitão-mor aponta 147 holandeses mortos e incontáveis feridos. É provável que Francisco Fernandes tenha inflacionado a força e as perdas do inimigo – ampliando assim o significado da sua derrota e o da vitória dos católicos – para melhor servir o objectivo da sua narrativa: a apologia dos serviços prestados por Frei Luis de Andrade às cristandades de Flores e Solor.³⁶⁸

3. Comércio de escravos

Mas não era apenas na defesa dos cristãos que Frei Luis punha em exercício os seus dotes e dispositivos militares. Servia-se deles também em actividades mais mundanas, como quando prestou assistência a uma armada espanhola proveniente de Ternate que aportara àquelas ilhas afim de capturar escravos. A esse repeito conta Francisco Fernandes que

O Padre Andrade ofereceu grande ajuda e favores para que apanhassem mouros para as galés. E por isso ordenou aos seus barqueiros que emprendessem uma expedição punitiva pela área costeira dos muçulmanos inimigos [Solor, Adonara]. Trouxe 29 escravos mouros (...). [depois] foram a Ende, a 90 milhas de Larantuka, onde capturaram 96 muçulmanos inimigos (...). Numa última oportunidade o Padre Frei Luis Andrade foi comigo e com a sua gente, as suas armas e barco (...). Capturámos 14 escravos maometanos que deu também aos espanhóis

³⁶⁷ H.T. Colenbrander, 1919, *Coen, Bescheiden omtrent zijn bedreijf in Indie* Vol.1: 572.

³⁶⁸ Testemunho de F. Fernandes, em Biermann, 1958, *op. cit.*: 262-265.

para as galés. Assim, nos 25 dias que eles ali estiveram ficaram bem providos de remadores e retornaram a Ternate.³⁶⁹

Os escravos provinham quer de zonas remotas da região alargada de Solor-Timor, nomeadamente desta última ilha, quer do arquipélago de Solor-Flores. Neste caso a apropriação de pessoas (por compra ou captura) obedecia aos mesmos princípios classificatórios que regulavam outras formas de interacção como a guerra ou as alianças político-militares. Assim, para os holandeses como para os portugueses os respectivos universos-alvo exprimiam uma vez mais as dicotomias fundamentais que atravessavam as sociedades Lamaholot. A essa luz os escravos provenientes do arquipélago de Solor-Flores dividiam-se em dois grupos: os cristãos-*demon* formavam o alvo preferencial dos holandeses, enquanto os muçulmanos e, em termos mais restrictos, os muçulmanos-*padji*, eram o feudo dos portugueses, como bem ilustra o excerto transcrito. É sabido que os europeus não eram os únicos a dedicar-se à escravatura. Nas fontes holandeses, por exemplo, são feitas bastas referências à captura de cristãos naturais pelos soloreses muçulmanos. Esta era, com efeito, uma prática antiga e generalizada em todo o arquipélago malaio-indonésio. Todavia, revestia modos e significados distintos para os diversos grupos em presença. Para os portugueses e holandeses a captura de escravos era uma transacção meramente comercial com vista à obtenção de lucros pecuniários e/ou de mão de obra. Para as sociedades indígenas a escravatura tinha, por seu lado, uma natureza eminentemente social, inscrevendo-se nas relações de troca entre pessoas e grupos dum dado universo social e em contextos de interacção (guerras, dívidas, heranças) específicos (Reid 1983, 1988 vol. 1: 129-136, Slamet-Velsink, 1995: 98-100, 161-169). Não obstante, aos olhos de observadores europeus essa dimensão era pouco evidente, como se atesta no exemplo seguinte:

(...) os soloreses, além de serem muito lentos nos trabalhos do forte, continuam a vender os cristãos (escravos) aqui e ali, desde o abandono do forte [no início de 1616], diariamente vendem-nos aos macaques que vão secretamente visitar Adonara, e vendem-nos também a outras nações. E até os camponeses [que vivem] atrás do forte atrevem-se mesmo a vender os escravos da Companhia, seja onde for que os apanhem apressam-nos e vendem-os entre si. Já falámos disso aos chefes, especialmente ao velho e novo Katchil, pedindo que parassem com isso, mas como este é um povo muito ingovernável e não ouvem os seus *sengadjis*, isso não aconteceu (...).³⁷⁰

³⁶⁹ *Idem*: 268.

³⁷⁰ Carta de 21 Abril 1623 enviada do forte Henricus em Solor às autoridades holandesas em Batávia, NL-HaNA, VOC,1.04.02, inv.nr.1080: 369.

4. Instabilidade: dissensões entre aliados e guerras entre inimigos (1621-29)

O revez sofrido pelos holandeses em Larantuka motivou novas interrogações em Batávia sobre os vantagens de um posto em Solor e sobre a própria viabilidade do projecto comercial em Timor. Mas, de novo, a importância do sândalo para os negócios com a China e a Índia fez pender a balança em favor da continuidade (Roever 2002: 175). Assim, em 1621, depois de enviar em Janeiro uma frota de três barcos para a viagem de Timor o governador-geral volta a despachar em Outubro do mesmo ano uma fragata de seis navios, a maior até então a entrar nas águas do arquipélago, comandada pelo secretário do Conselho da Índia, François Lemmens. A expedição de Lemmens era a um tempo comercial, militar e política; a par da procura dos produtos timorenses, a armada ia preparada para combater os portugueses e outros concorrentes (nomeadamente macaçaes e espanhóis) que aparecessem a negociar na zona e, ainda, para pôr em ordem a situação no forte de Lohayong. No decurso desse ano Crijn van Raemburch, que terminara já em 1619 o tempo do seu segundo mandato em Solor, tinha embarcado para Jacatra (Batávia) e Lemmens deveria assegurar a chefia do forte até à nomeação dum novo *opperhoofd* por Batávia.³⁷¹

Em meados de 1622 o cargo é atribuído a Jan Thomaszoon Daijman. Os anos seguintes são marcados pelo avolumar de tensões entre as várias forças e grupos em presença, tanto na área de Solor-Flores como em Timor.

O forte de Solor contava nessa altura com cerca de 120 homens, entre os quais os 23 holandeses que compunham a guarnição, 80 soloreses e 17 famílias chinesas. Estes últimos dedicavam-se ao fabrico de telhas, à destilação do *arak* (vinho de palma) e manufactura de roupas. Os soloreses cristãos trabalhavam a terra e os muçulmanos eram pescadores.³⁷² Dayman queixa-se que os soloreses mostram pouca vontade de trabalhar, contraem dívidas à Companhia que não pagam, apoderam-se dos escravos cristãos adquiridos pela guarnição para os vender (a mercadores de Macassar e a outros) e que muitos dos aliados, em particular os de Lamahala, não são fiáveis. Além disso, a liderança da liga *wetan Léma* atravessava um período de transição. Kitchil Protavi, o fiel aliado da VOC, estava velho e queria transferir a chefia para a sua mulher (como veio de facto a acontecer), o que Daijman encarava com

³⁷¹ Instruções para o comandante François Lemmens, em H.T. Colenbrander, 1921, *Coen, Bescheiden omtrent zijn bedreijf in Indie* Vol.3: 99- 104.

³⁷² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. .1083: 382.

apreensão por acreditar que os interesses da Companhia seriam melhor servidos se fosse o filho de Protavi, ‘o novo Kitchil’, a suceder no poder.³⁷³

Mas, mais preocupante que a gestão diplomática e política das relações com os aliados soloreses era a situação dos negócios em Timor.

As expedições comerciais da VOC na monção 1621/22, se bem que tivessem sido razoavelmente bem sucedidas, tinham já experimentado dificuldades em controlar os acessos aos diversos pontos de troca da ilha onde depararam com um grande número de embarcações macassares e javanesas.³⁷⁴ E, acima de tudo, tinham constatado um forte aumento da concorrência portuguesa nos portos da costa norte de Timor, onde a armada de Lemmens se viu mesmo impedida de traficar a tão procurada cera de abelha (Roever 2002:176-177).

Com a sua base em Macau, os mercadores portugueses tinham não apenas um acesso privilegiado ao mercado chinês como uma posição exclusiva enquanto agentes comerciais entre a China e o Japão. Por estas vias obtinham com facilidade os tecidos, as porcelanas e ouro essenciais para o trato com os chefes timorenses. Como Boxer conclui no seu estudo sobre Macau:

Apesar da perda de Solor e Ende, o comércio português nesta região [arquipélago da Sunda Menor] foi rapidamente recuperado e era muito mais lucrativo do que se possa imaginar. Um comerciante inglês de Macassar que em 1625 fez escala em Batávia, relata que entre 10 a 22 galeotas estavam em Macassar vindas de Macau, Malaca e postos da Costa do Coromandel, havendo por vezes cerca de 500 portugueses em terra [estes] chegavam em Novembro ou Dezembro e partiam em Maio, usando Macassar como entreposto para a venda de sedas chinesas e tecidos de algodão indianos, que trocavam por sândalo de Timor, cravo das Molucas e diamantes de Borneu.³⁷⁵

Sem dispor de feitorias na China a Companhia Neerlandesa das Índias Orientais não tinha acesso a estes bens em quantidade suficiente para o comércio intra-asiático, nomeadamente o de Timor. O governador-geral J.P. Coen acreditava que a forma mais simples de obviar a esta desvantagem seria a tomada de Macau e da posição dos portugueses no comércio com a China. É com esse objectivo que em Abril de 1622 despacha para a área uma frota de seis navios comandada por Cornelis Reyersz. O ataque a Macau, todavia, redundou em fracasso e não seria senão dois anos mais tarde, em 1624, que os holandeses conseguiriam

³⁷³ *Ibidem.*

³⁷⁴ Como vimos no capítulo 2, as épocas comerciais em Timor limitavam-se ao período de duração da monção de Oeste (Dezembro a Março), o único em que era possível aceder ou partir dos portos da costa sul da ilha..

³⁷⁵ C. Boxer, 1990 [1968]: 185.

estabelecer um entreposto em Taiwan (Formosa) ao largo da costa chinesa (Roever *op.cit.*: 178-179 e 189, Boxer 1990: 83-102).

Na monção de 1622/23 a Companhia envia para Solor três barcos em Outubro e outros dois em Janeiro mas a expedição resultou num fiasco devido a um confronto com os habitantes de Amanuban, uma reino na costa sul de Timor que mantinha relações privilegiadas com os portugueses. Dois anos antes (em 1620) os holandeses tinham aí sofrido um assalto perpetrado por naturais associados aos luso-asiáticos de Larantuka durante o qual foi morto o mercador Meindert Pietersz. Desta vez o objectivo era reclamar e carregar o sândalo adquirido na estadia anterior. Mas, de novo, sobrevêm hostilidades e os holandeses perdem mais de 30 homens e um barco, e são forçados a retirar sem recolher a madeira.³⁷⁶ Na costa norte o negócio não correu melhor. Quando chegaram os barcos da Companhia já lá se encontravam os mercadores portugueses e mais uma vez os holandeses partem de mãos vazias.³⁷⁷ Na missiva que dirige ao governador-geral em Maio de 1624 Daijman conclui que para o bom sucesso do comércio do sândalo só existem duas alternativas, ou expulsar os portugueses ou subornar os timorenses com dinheiro; mas ambas implicavam meios que em Solor não dispunham.³⁷⁸ Em Batávia, as notícias de tão fracos resultados renovam as dúvidas sobre o interesse da aventura timorense e na época comercial seguinte (1623/24) apenas um barco é depachado para a região.

Mas não são só os holandeses que experimentam dificuldades. O *opperhoofd* Daijman, ao dar conta da situação em Larantuka, afirma que os portugueses enfrentavam agora um clima de dissensão generalizada por parte dos seus aliados em Flores e Adonara. Nesta última ilha a missão perdia agora a cristandade de Karma, a mais numerosa desde 1613. A 22 de Janeiro de 1624 os seus chefes celebram um trato de amizade com os holandeses e optam por se associar aos povoados muçulmanos da liga *Wetan Lema*.³⁷⁹ Na ilha de Ende os holandeses assinaram um armistício com os povoados católicos de Numba e Saraboro, os quais prometeram a Daijman “pegar em armas contra os portugueses”.³⁸⁰ Em Sikka e Paga conta o comandante que os naturais expulsaram os missionários e passaram a afirmar-se neutrais. Nas

³⁷⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1080: 367-367v.

³⁷⁷ *Idem*: 373v.

³⁷⁸ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1083: 380.

³⁷⁹ Heeres 1907 *Corpus Diplomaticum* Vol.1: 192-193 e 548-549 (onde é fornecida uma tradução do malaio original).

³⁸⁰ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1083: 383.

regiões do interior do reino de Larantuka os agricultores Lamaholot [*demon*] que até aí abasteciam o estabelecimento português de arroz e de outros mantimentos, queixavam-se agora de estarem a ter prejuízo com isso pelo que pretendiam subtrair-se a essa obrigação e fazer amizade com os holandeses do forte. Desprovidos, os portugueses viram-se obrigados na monção de 1623 a ir fornecer-se a Macáçar.³⁸¹ Também os habitantes de ‘Lawunama’ (Lewonama) se mostravam dispostos a afastar os portugueses e com esse fito promoviam amiúdes “conferências de paz com os de Servite e Adonara” (ambas *padji* aderentes da Lima Pantai).³⁸² Daijman dá ainda notícia de traições no seio do próprio agrupamento português,

(...) a 5 de Maio [1624] de Larantuka foi a Solor um certo mestiço que traiu os portugueses revelando qual era ali a presente situação; ele era aderente de um outro português que matou um padre durante a noite, por isso teve que fugir, e vai ficar aqui porque pode ser preciso.³⁸³

As poucas fontes portuguesas da época não fazem menção a estes acontecimentos. Nomeadamente no testemunho, referido acima, que um ano depois (em 1625) o capitão-mor Francisco Fernandes redigiu a favor do prelado dominicano não transparecem preocupações particulares com a situação interna da cristandade. Aí são, antes, as investidas constantes do inimigo (os soloureses islamizados associados aos holandeses) que figuram como a grande causa das dificuldades que se viviam em Larantuka. O relato de uma dessas ofensivas refere mesmo a solidariedade dos portugueses para com o rei de Larantuka Dom Constantino Payaang,³⁸⁴ numa ocasião em que este estava a ser alvo dum ataque do inimigo.³⁸⁵

Não é possível aferir com precisão o curso imbricado das alianças e dissensões a partir das representações escritas disponíveis, mas é indubitável que o estabelecimento português enfrentava dificuldades. A falta de clérigos e de protecção militar de que continuava a padecer a missão deixava as populações convertidas ou simplesmente aliadas em situação de grande vulnerabilidade face ao inimigo e terá naturalmente gerado insatisfações que os holandeses não deixaram de explorar.

Entretanto, em Batávia, mais do que os detalhes sobre as fricções internas dos holandeses em Lohayong e dos portugueses em Larantuka o que despertava a atenção e apreensão do governador-geral holandês Pieter de Carpentier ao receber as cartas de Daijman

³⁸¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1080: 369.

³⁸² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1083: 383v.

³⁸³ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1083: 383v

³⁸⁴ Sobre o qual nos deteremos no próximo capítulo.

³⁸⁵ Testemunho de Francisco Fernandes de 20 de Setembro de 1625 publicado em Biermann, 1958, *op.cit.*: 267-68.

eram as contabilidades obscuras do *opperhoofd*. Os montantes de sândalo adquirido e carregado em Timor e do recebido em Batávia não correspondiam, o que levantou suspeitas de fraude nos negócios por parte de Daijman. Decidido a tirar o assunto a limpo o Conselho da Índia envia na monção seguinte (Dezembro de 1625) uma armada comandada por J.P. Reus, que além do comércio em Timor deveria investigar as contas do forte em Solor e substituir o comandante. Daijman temendo as consequências dum inquérito desertara já em Julho desse ano para os portugueses em Larantuka, onde veio a morrer pouco depois.³⁸⁶ Ao chegar a Solor Reus nomeia como novo *opperhoofd* o segundo homem em comando, Jan de Hornay, o qual poucos anos depois viria a seguir as pisadas do seu predecessor e a desertar para Larantuka.

Durante a estadia da armada voltaram a ocorrer escaramuças entre os homens da Companhia e os portugueses. Tal como Lemmens anos antes, Reus fora explicitamente instruído e equipado para infligir o maior dano possível aos portugueses, quer em Larantuka, quer nos mares do arquipélago ou em terras de Timor. Desta vez os confrontos tiveram lugar perto dos respectivos centros, em Lohayong e Larantuka. Os resultados registados por cada uma das partes são contraditórios entre si, ambos declarando ter causado severos danos materiais e baixas entre os inimigos e não terem, pelo seu lado, sofrido prejuízos.³⁸⁷

Nos anos seguintes, entre 1626 e finais de 1628, as muitas despesas do forte Henricus e os poucos lucros do negócio de Timor continuaram a preocupar as autoridades neerlandesas em Java. Ao dar conta da situação em Solor-Timor no relatório anual de 1626 o governador-geral De carpentier aponta duas razões para os fracos resultados obtidos, a inflexibilidade e exigência comerciais dos timorenses (que apenas aceitavam vender o sândalo a troco de ouro e outros produtos chineses a que a VOC continuava a ter difícil acesso) e a influência espiritual dos missionários portugueses na área:

(...) eles concentram-se nas ilhas de Solor e ao que parece dominam e conquistam os habitantes mais com armas espirituais do que nós com os nossos soldados, tal como muitos outros lugares da Índia ocupados por portugueses e espanhóis dão disso testemunho.³⁸⁸

³⁸⁶ Coolhaas 1960 *Generale Missiven* 1: 227. Sobre as actividades fraudulentas de Daijman ver Roevers *op.cit.*:182-184. A fuga de Daijman é também mencionada por Francisco Fernandes na sua carta de Setembro de 1625: “Isto [a intenção dum ataque dos holandeses à residência de Frei Luis de Andrada em Waibalun] foi-nos contado depois pelo capitão holandês Johan Thomas que dali [Solor] desertou para nós”, Biermann *op.cit.*: 267. Sabe-se ainda, por uma relação de 1633, que depois de estar em Larantuka Daijman ter-se-á convertido ao catolicismo (Frei Miguel Rangel *Relação....em* Sá, 1958, Vol 5: 334).

³⁸⁷ Ver relato de Ripon em Roevers 2000.:184-186 e de Francisco Fernandes em Biermann, 1958, *op.cit.*: 268.

³⁸⁸ *Generale Missive* de 13 Dezembro 1626, em Coolhaas 1960 *G.M.* vol 1: 225-226.

Na opinião do governador seria importante que a Companhia dispusesse de semelhante trunfo. Nesse sentido, foram feitos diversos apelos aos directores na República para enviarem mais predicantes (da igreja protestante) para as Índias. Mas as perspectivas não eram animadoras. Em resposta os *Heren Zeventien* (NL ‘Senhores Dezassete’, os directores da companhia) comprometem-se a não poupar esforços para enviar bons ministros mas mostram-se cépticos quanto à viabilidade duma empresa evangelizadora já que a “motivação e paciência dos que vão a nosso serviço é tão fraca que desistem poucos anos depois de começarem e antes de terem oportunidade de espalhar o evangelho.”³⁸⁹

Solor era um exemplo do fracasso do proselitismo protestante nas Índias Orientais. Logo em 1614 Van der Velde requerera a presença de ministros para assistirem aos habitantes do forte e difundir a fé entre os naturais. Foi então enviado Mathias van den Broeck que servira em Ambon desde 1611. Poucos meses depois, porém, este predicante concluía que em Solor pouco ou nada se podia conseguir porque todos os cristãos estavam contra os holandeses e solicitava, por isso, permissão para tentar o trabalho evangélico em Timor. Também ali terá tido poucos sucessos e no ano seguinte regressa a Batávia.³⁹⁰ Anos mais tarde, em 1624, o comandante Daijman queixava-se da inutilidade e mau comportamento do *ouderling* (NL assistente de predicante’) Allons Bourgois, que todavia terá permanecido no forte até 1627 ou 1628.³⁹¹

Pietersz. Coen, ao reocupar em Setembro de 1627 o cargo de Governador-geral, mostra-se apreensivo com a situação em Solor. Embora defenda ainda o interesse em manter o forte Henricus pela importância do sândalo nos mercados asiáticos concorda com o Conselho que para tal é imprescindível diminuir as despesas daquela praça. Nesse sentido, urge o comandante Hornay a estimular a participação de cidadãos-livres idos de Batávia e dos soloreses nos negócios do sândalo, da cera e escravos, que venderiam depois à Companhia a preços favoráveis. Além disso, volta a advertir os chefes de Solor que a manutenção do forte de Lohayong dependia da sua colaboração e que deviam por isso disponibilizar ajuda em todos os trabalhos necessários.

Outra dificuldade que afectava o forte era a crescente instabilidade política na zona de Solor. A antiga clivagem entre os *padji* da liga *watan léma* e os *demon* associados a

³⁸⁹ Carta de 10 de Agosto de 1627 dos *Heren Zeventien* publicado em H.T. Colenbrander, 1923, *Coen...* Vol. 5: 785.

³⁹⁰ Asselbergs 1902: 56-61.

³⁹¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1083 fl 317v/381v.

Larantuka era agora atravessada por forças e interesses conjunturais que fomentavam uniões e divergências inesperadas e muitas vezes alheias às fronteiras tradicionais entre as duas formações. As fricções que já ao tempo de Dayman se assinalavam no interior da liga *watan léma* agravaram-se durante 1627 opondo as povoações de Lamakera e Lohayong a Lamahala, agora acusada de se conluir com os portugueses de Larantuka. Kitchil Protavi ordena um ataque punitivo a Lamahala que é correspondido com assaltos às aldeias de Lohayong e Lamakera e a que se sucedem hostilidades de parte a parte. O conflito acaba por implicar directamente os holandeses quando oito dos seus homens são mortos por habitantes de Lamahala.³⁹²

No final de 1627, perante a iminência duma guerra generalizada (envolvendo as várias facções de naturais e europeus) e temendo mais revoltas no grupo *lima pantai*, depois da defecção de Lamahala, Jan de Hornay decide assinar um armistício com Larantuka.

Na sua essência o tratado, a vigorar por um ano, decretava a proibição de hostilidades entre as diferentes partes do conflito (incluindo embarcações portuguesas e holandesas que aportassem na zona de Larantuka-Solor), e garantia aos *paginaras* e *demonaras* Lamaholot a liberdade de pesca e comércio nas águas e terras do arquipélago sem poderem ser mutuamente molestados. A violação das tréguas obrigava a pesadas restituições ou compensações dos danos causados.³⁹³

Hornay assinara o armistício sem dar conhecimento prévio aos seus superiores em Batávia e só *à posteriori* justifica aquela decisão, em cartas sucessivas que dirige ao governador-geral. Desde logo, faz questão de sublinhar que o tratado fora feito com “os habitantes de Larantuka, à excepção dos portugueses, e no que respeita às águas internas de Solor”.³⁹⁴

A distinção entre ‘portugueses inimigos’ e ‘habitantes de Larantuka’ é desenvolvida numa segunda missiva, de Agosto de 1628, onde expõe detalhadamente os motivos e circunstâncias do armistício. Aí faz saber que se a situação no território sob jurisdição do forte era crítica (devido quer à deterioração da unidade da liga *watan léma* e da sua fidelidade para com a Companhia, quer aos ataques e propaganda de que eram alvo as povoações de Lohayong e Lamakera por parte dos revoltosos de Adonara), em Larantuka era-o ainda mais e terão sido os seus habitantes a propor e mesmo a implorar a paz. Porque, explica, “Larantuka

³⁹² Carta de Coen e do Conselho em Batávia a Jan De Hornay em 27 Outubro de 1627, publicada por H.T. Colenbrander, 1923, *Coen ...*Vol.5: 195.

³⁹³ Tratado de 16 Dezembro de 1627, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1094: 350-350v.

³⁹⁴ Carta de J. Hornaij ao governador geral a 9 de Maio de 1628, publicada por H.T. Colenbrander, 1953, *Coen...* Vol. 7: 1303-1307.

de si não tem nada” e os seus habitantes à excepção do capitão-mor eram gente muito pobre, cuja única fonte de sustento era empregarem-se como intérpretes, pescadores e trabalhadores nas fragatas portuguesas que ali paravam antes de seguir para Timor. E, como há três anos que pouco ou nenhum barco português aportava àquele porto, o povo de Larantuka estava numa situação tão desesperada que não podia comportar por mais tempo a guerra contra a VOC e os solorezes. Sublinhando o desamparo das comunidades de Larantuka, Hornay conta ainda que:

[se] atrevem a dizer ao capitão [Francisco Fernandes] em público [que] se ele reiniciar a guerra depois da expiração do tratado eles não o ajudarão a não ser que lhes dêem, a eles e às suas famílias, de comer e vestir; e [que] abandonarão completamente os portugueses [porque] a guerra que sem ajuda mantinham contra nós tirou--lhes muitas vidas e bens (...).³⁹⁵

Hornay argumenta que o acordo de paz com os vizinhos cristãos de Larantuka serviria também o propósito de privar os portugueses das suas bases sociais de apoio e finalmente de os expulsar da região. Para implementar esta estratégia o comandante holandês contava com outro factor, já antes reportado por Daijman: a crescente insatisfação dos “agricultores do inimigo que são muito poderosos e há muito que anseiam e se angustiam por causa dos aborrecimentos que [os portugueses] lhes fazem diariamente”.³⁹⁶

Hornay não diz quem são estes agricultores mas Daijman especificara que viviam “acima de Larantuka”, do que se infere que seriam os habitantes, *demon*, das meias encostas de Ili Mandiri. Diferentemente dos povoados costeiros do principado de Larantuka, estes montanheses não tinham ainda sido convertidos ao cristianismo e mantinham com os portugueses relações lassas e esporádicas, sobretudo de carácter mercantil.³⁹⁷

As justificações e planos de Hornay não mereceram qualquer resposta de Batávia. Tal como no tempo de Daijman, o governador-geral e Conselho das Índias estavam agora mais preocupados com as contabilidades de Solor do que com questões políticas. O défice nas finanças do forte avolumara-se e Jan de Hornay não enviara nenhum relatório de contas desde que assumira o comando dois anos antes. Na sua última carta voltara a esquivar-se alegando

³⁹⁵ Carta de Hornay ao governador-geral J.P.Coen de 5 de Agosto de 1628, publicada por H.T. Colenbrander, 1953, *Coen...* Vol. 7: 1357-58.

³⁹⁶ *Ibidem*: 1359.

³⁹⁷ Na mesma carta, ao expor o modo como estes potenciais aliados seriam integrados na jurisdição da Companhia, Hornay menciona os seus “cinco ou seis” chefes principais o que, poder-se-á especular, constitui uma referência à instituição do *pou suku lema*, do reino de Larantuka (cf. capítulo 4).

“falta de papel”.³⁹⁸ Às suspeitas de fraude na administração do forte Henricus associaram-se entretanto rumores sobre a má conduta moral de Hornay, veiculados quer por cidadãos-livres regressados da região quer por missivas dos *sengadjis* soloreses. Neste clima de desconfiança a notícia de tréguas com o inimigo de Larantuka foi recebida com indignação e mereceu a reprovação total quer do governador-geral, quer dos directores da VOC na pátria.

A descrença nas vantagens de uma presença em Solor voltava a estar na ordem do dia e a 13 de Outubro o conselho toma a decisão de retirar a guarnição e arrasar o forte. O comércio de Timor passaria a ser conduzido apenas com barcos.³⁹⁹ Em Dezembro o *opperkoopman* Gregory Cornelisz. é comissionado para dar cumprimento à resolução e em meados desse mês parte com dois barcos para Solor. As instruções que recebe de Coen são para proceder à demolição do forte (prevenindo a sua reocupação), fazer embarcar para Batávia todos os bens e pessoal da Companhia e disponibilizar transporte para Batávia, Amboina, ou Banda a todos os cidadãos-livres residentes em Solor. Deveria também persuadir os cristãos naturais a partir para um desses lugares. Cornelisz. foi igualmente incumbido de conduzir uma inspecção rigorosa das contabilidades do forte bem como das acções e negócios do *opperhoofd* ao qual daria ordem de prisão caso se confirmassem as suas culpas.⁴⁰⁰ Quando, porém, aportou em Solor em Fevereiro de 1629 já não encontrou lá o comandante. Sabendo da vinda do comissário, Hornay desertara para Larantuka no mês anterior. O resultado das investigações sobre a sua actuação como comandante do forte e as circunstâncias em que ocorreu a sua deserção foi incluído no diário que Cornelijsz. compôs da sua viagem e estadia na ilha.⁴⁰¹ Hornay é retratado como um homem sem escrúpulos, negligente nos negócios e serviços da Companhia, levando uma vida desbragada e excessiva. Abusava da bebida e das mulheres (mesmo as casadas), esbanjara o dinheiro da VOC em gastos e empreendimentos inúteis, e fizera relatórios fraudulentos nos livros de contas. Segundo os cálculos do comissário, Hornay terá espoliado a Companhia em dezenas de milhar de florins. Um mês depois da sua chegada, Gregorij Cornelijsz. tinha finalizado a sua missão. Das tarefas de que fora incumbido apenas duas ficavam por cumprir: prender Jan de Hornay e persuadir os chefes soloreses a irem residir para Batávia, como Coen tantas vezes

³⁹⁸ Carta de Jan Hornay ao Governador-geral e Conselho, datada da segunda metade de Agosto de 1628, publicado por H.T. Colenbrander, 1953, *Coen...* Vol.7: 1364.

³⁹⁹ Resoluções de 13 de Outubro e 11 de Dezembro de 1628, publicado por H.T. Colenbrander, 1923, *Coen...* Vol.5: 120 e 721.

⁴⁰⁰ Instruções ao Sr. Comissário Gregorius Cornely, indo com os iates ‘s Lants Hope e Kemphaen para Solor, 15 de Dezembro de 1628, publicado por H.T. Colenbrander, 1923, *Coen...* Vol.V: 421-424.

⁴⁰¹ Registo diário entregue por Gregorius Cornelij da viagem de Batávia para Solor (15 Dez. 1629 a 16 Junho 1630), NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1098: 205-218.

insistira e voltara a recomendar. Os *sengadjis* tinham-se uma vez mais recusado a partir, pedindo antes ao comissário holandês que deixasse em Solor alguns homens de armas porque com a evacuação do forte temiam novos ataques do inimigo. Cornelijsz. não aceitou o pedido mas concordou que o filho do *sengadji* de Lamakera seguisse com ele para Batávia afim de expor o caso pessoalmente ao governador-geral. Aos chefes soloreses assegurou ainda que a Companhia não abandonaria os seus velhos aliados e continuaria a assisti-los anualmente durante as expedições comerciais das armadas.

A 26 de Março de 1629 os holandeses retiram de Solor transportando, nos dois iates e em mais seis barcos pequenos, trezentos homens com destino às Molucas e a Batávia.⁴⁰²

Durante os sete anos seguintes (até 1646), e tal como sucedera entre 1616 e 1618, a presença da VOC na área de Solor-Flores-Timor seria assegurada por armadas que, cruzando anualmente os mares do arquipélago, desempenhariam simultaneamente actividades comerciais e funções político-diplomáticas e militares. Jan Tombergen, que acompanhara Gregorij Cornelijsz. na sua viagem de inspecção, assumiria o comando desta armadas até 1637.

Para o estabelecimento português em Larantuka a retirada da Companhia foi certamente motivo para regozijo. Sobretudo porque com a deserção de Jan de Hornay o tratado de paz deixara de ter valor e caso Batávia tivesse enviado um substituto para o forte de Lohayong as hostilidades contra Larantuka teriam seguramente recomeçado. Além disso, sem a presença de forças holandesas na vizinhança a região voltaria a ser de livre acesso a mercadores de outras nações, aumentando as possibilidades de negócio do depauperado agrupamento luso-asiático. Como vimos, Larantuka pouco ou nada beneficiara da recuperação que o comércio português de longo curso em Timor tinha registado nos últimos anos uma vez que desde que a VOC ocupara o forte de Solor as armadas portuguesas passaram a evitar a região e a preferir Macáçar como porto de abrigo e de trocas durante a estadia no arquipélago.⁴⁰³

Assim, ao longo da segunda década de seiscentos o estabelecimento de Solor-Flores perdera progressivamente a importância que tivera outrora como agente e ponto de mediação comercial. Os moradores portugueses e parte dos cristãos provenientes dos povoados

⁴⁰² *Idem*: fl. 212v.

⁴⁰³ A importância que Macáçar adquirira durante a segunda década de seiscentos levava já Frei de Andrade a propôr que se criasse aí a sede dum bispado para o arquipélago oriental.

costeiros do reino de Larantuka (nomeadamente Larantuka, Lewonama, Mulawatu e Waibalun continuavam a ter o comércio como principal actividade. Na ausência das armadas portuguesas vindas de Malaca, Índia, ou Macau, as viagens a Timor e ilhas adjacentes para colecta de sândalo, cera e escravos, eram feitas com embarcações locais e a expensas próprias, sendo os produtos depois transportados para Larantuka e negociados localmente. Mas como os grandes mercadores (malaios, javaneses, macaques e portugueses), afim de evitarem recontros com a VOC, iam agora directamente a Timor sem passar pelos estreitos de Solor e Flores as oportunidades comerciais em Larantuka tinham diminuído consideravelmente. À excepção de uma ou outra fragata (de portugueses, espanhóis e, numa ocasião, dum italiano residente em Batávia) que esporadicamente ali aportava, os maiores e mais assíduos clientes dos larantuqueiros eram, ainda assim, os holandeses de Solor, tanto os que guarneciam o forte como os cidadãos-livres que viviam sob sua jurisdição⁴⁰⁴.

As debilidades comerciais que afectavam quer os holandeses quer os portugueses estacionados no estreito de Flores (na área de Lohayong-Larantuka), e que em grande medida resultavam da sua coexistência no arquipélago, tiveram o efeito paradoxal de gerar laços de mútua dependência e até mesmo cumplicidades. As deserções para Larantuka dos sucessivos *opperhoofd* do forte de Lohayong (em 1625 e 1628), e as frequentes parceriais nos negócios são disso exemplo.

A década de trinta irá marcar um novo período na história das cristandades de Flores. Com a retirada da VOC de Solor, o estabelecimento católico de Larantuka não só se via livre de um clima de guerra permanente e duma apertada concorrência comercial, como passava a estar de novo acessível às embarcações portuguesas de Malaca e Macau que operavam no arquipélago malaio-indonésio, e através delas aos contactos com Goa.

⁴⁰⁴ Cartas do comandante Jan Hornay para Batávia, publicado por H.T. Colenbrander, 1953, *Coen* ...Vol.7: 1306, 1353-1354 e 1359.

CAPÍTULO 6 – PORTUGUESES EM LARANTUKA E SOLOR (1630-1641): SOB O SIGNO DE FREI MIGUEL RANGEL

1. Acção e *Relaçam* de Frei Miguel Rangel (1630-33)

Logo no ano seguinte, em 1630, chega a Larantuka um dos mais célebres impulsionadores da missão de Solor, o padre Frei Miguel Rangel. Como vimos atrás, durante os anos em que fora vigário-geral da Ordem dominicana no oriente (1614-1619) Frei Miguel procurara por todos os meios apoiar a empresa, enviando missionários, nomeando o Visitador Frei João das Chagas para a restaurar, e intercedendo repetidamente junto do governo da Índia para prover o estabelecimento de Solor de capitão e soldados. De regresso à Europa (1619-1625) aproveita a sua estadia para promover e dar notícia daquelas cristandades. No convento de S. Domingos em Benfica procura sensibilizar e mobilizar confrades para o apostolado em Solor e em Roma apresenta à congregação da *Propaganda Fide* o primeiro memorial sobre a acção dos dominicanos no oriente, onde inclui várias referências à missão de Solor-Flores.⁴⁰⁵ Em 1625 Rangel estava de volta à Índia, desta vez para exercer o cargo de prior do convento de São Domingos em Goa.

No Outono de 1629 achava-se Miguel Rangel em Malaca, acompanhando o governador da Índia Nuno Álvares Botelho, quando soube que os holandeses tinham de novo abandonado o forte de Solor. A sua intenção era já a de ir visitar aquela cristandade, pelo que viajava na qualidade de Comissário Visitador da Ordem de São Domingos no Sul e Comissário do Santo Ofício. Mas ao saber da boa nova empenhou-se de imediato em preparar não uma simples visita mas a sua instalação definitiva naquelas ilhas. Rangel sempre defendera a importância do forte de Solor para o bom sucesso da missionação na área e via agora finalmente uma oportunidade para concretizar pessoalmente essa convicção. A sua primeira tarefa, nesse sentido, seria restaurar a fortaleza arrasada pelo inimigo. Contou para isso com a colaboração do governador Ávares Botelho que lhe deu nove peças de artilharia e prometeu remeter-lhe de Goa o mais que fosse necessário.

⁴⁰⁵ Nunes 1993: 157-159.

A 9 de Março de 1630 Miguel Rangel embarca para Larantuka onde aporta dois meses depois, a 12 de Abril. A sua estadia nas ilhas seria, porém, bem mais breve do que desejara e havia planeado já que em 1632, por ser nomeado bispo de Cochim, vê-se obrigado a regressar à Índia. Em Dezembro de 1633, achando-se em Malaca onde fez escala a caminho da sua nova missão, redige (ou acaba de redigir) a *Relaçam das Christandades, e ilhas de Solor em particular da fortaleza...*⁴⁰⁶ Aí, dá conta das acções que desenvolvera e do que restava ainda fazer para a conservação da fé católica na região.

Duas circunstâncias concorrem para o interesse historiográfico desta relação: - o autor ser testemunha presencial, e protagonista, dos factos que relata, o que constitui uma excepção no conjunto das relações dominicanas, em geral compostas ou apenas compiladas em Goa ou no reino a partir de relatos enviados dos terrenos de missão.

- o de ser, no âmbito da historiografia portuguesa, a fonte mais amplamente citada e creditada para documentar este período da história dos portugueses em Solor-Timor.

Por outro lado, e como nos alerta Basílio de Sá, o valor informativo da *Relação* deve ser avaliado criticamente dado o “intuito apologético com que foi escrita: em prol das missões de Solor, é certo, mas também para prestígio da Ordem dominicana” (Sá, 1958, Vol. 5: 278).

O propósito de Rangel ao elaborar este relatório é claramente o de publicitar as cristandades e a missão de Solor-Flores, de modo a persuadir a Ordem e a Coroa a investir gente e dinheiro no que entende ser o seu sustentáculo, a fortaleza de Lohayong (aliás, de Menanga). Daí a preocupação em transmitir uma imagem da realidade que aliciasse os destinatários do relato.

Apesar dos filtros ideológicos e fins propagandísticos que a enformam, o relato de Frei Miguel Rangel é ainda importante pela sua dimensão etnográfica na medida em que nos fornece uma das raras descrições e caracterizações das comunidades de Solor naquela época.

1.1. Solor e solorezes na *Relaçam de* Frei Miquel Rangel

As terras de Solor retratadas num dos capítulos iniciais do documento são em tudo terras de abundância: as produções (algumas improváveis como o azeite, uvas moscateis, figos) são dadas como sendo de qualidade e quantidade incomparáveis em todo o estado da

⁴⁰⁶ O manuscrito datado de 13 de Dezembro de 1633 viria a ser, em conjunto com duas relações de Fr. António de Encarnação (OP), impresso e publicado em Lisboa por Lourenço Caraesbeeck (impressor do rei) em 1635. O opúsculo de 35 folhas encontra-se publicado na sua totalidade por Artur Basílio de Sá, 1958, em *Documentação para a História das Missões...*, Vol.5: 277-346.

Índia. O clima é particularmente saudável, como o demonstra a idade avançada de muita naturais que chegam aos 100 e 120 anos. O comércio participa da mesma abundância, quer na variedade dos produtos disponíveis (sândalo, cera, tartaruga, escravos, gado, canela no Ende⁴⁰⁷) quer nos lucros provenientes da sua troca (por ouro fino, patacas, marfins, ferro, tecidos, sedas), “os ganhos são tão grandes que se enchem de riquezas quantos disso se sabem aproveitar”.⁴⁰⁸

Centrando-se em seguida nos habitantes das ilhas de Solor o religioso dá-os como gente cândida e simples mas incapaz de tirar o devido proveito do paraíso terrestre em que vive,

(...) nem trabalhar querem, nem cultivar as terras (excepto os que vivem nos montes), nem pescar, nem servir, nem buscar vida e este é o trabalho dos que vivem em Solor falta de serviço, para o que se há mister gente de fora, porque a da terra, nem aproveitar se sabe, nem enriquecer, nem lograr, nem querer o que tem. Toda sua vida, e emprego é guerras, armas, vaidades fidalguias, ir à caça, recrear-se, irem alguns (poucos) ganhar algum cartel a Timor (...).⁴⁰⁹

A preguiça dos naturais é vista como a causa do seu modo de vida rudimentar e, sobretudo, como um entrave à reconstrução e revitalização do forte. Para levar a bom termo esse projecto, e fazer de Solor um centro florescente de missionação e comércio, Rangel defende a necessidade e urgência que se envie da Índia “cafres”, para servirem como mão-de-obra, soldados, e portugueses desterrados para colonizar a terra.⁴¹⁰

Depois desta introdução ao carácter dos soloreses são anotados alguns aspectos da organização das sociedades locais. Rangel observa a esse respeito que apesar de “bárbaros” estes povos são “respublicos” sendo a sua vida social regulada por leis cuja violação é castigada com diferentes graus e modalidades de cativo. As práticas mais condenadas são o furto, homicídio, adultério e o não pagamento de dívidas.⁴¹¹

A *Relaçam* contém também uma das primeiras referências à instituição do dote feminino na região de Solor-Larantuka. Rangel dá conta da preocupação generalizada em acumular grandes quantidades de ouro, prata, marfins e pérolas,

⁴⁰⁷ Este sendo o único caso em que é mencionada a região de proveniência de um produto.

⁴⁰⁸ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5.: 324.

⁴⁰⁹ *Idem*: 325.

⁴¹⁰ *Idem*: 344.

⁴¹¹ *Idem*: 325-326.

[com os quais] Fazem, principalmente os nobres (que são os que têm tudo) seus tesouros, em que muito se empregam (...) Compram com muitas destas peças as mulheres com quem hão-de casar, e também as mais que hão-de usar que entre eles (excepto os que temem a Deus) é quase o tudo o mesmo. E quem nesta terra pare filhas, pare tesouro para seus pais (...) e assim ficam não somente as amigas, mas ainda as mulheres como cativas do marido.⁴¹²

O que Rangel vê e descreve como “compra e venda” de mulheres consiste na instituição do ‘preço da noiva’, comum às sociedades lamaholot bem como às da região alargada do arquipélago malaio-indonésio. Com efeito, no sistema de aliança assimétrica lamaholot a contracção de casamentos está sujeita ao pagamento de prestações matrimoniais, de natureza e montante preestabelecidos, pelos parentes do noivo aos parentes da noiva seguidas de contra-prestações no sentido inverso. Essa transferência de bens estabelece o direito do homem sobre a mulher (e os filhos), que passa a residir na casa do marido e é incorporada no seu grupo de parentes. Além disso, é através de tal circulação de bens do “preço da noiva”, que se estabelece a relação fundamental entre tomadores e dadores de mulheres, concebida como uma dívida estrutural a longo-prazo entre linhagens e figurada nas presas de elefante (Graham 1991: 153, 162-165, Dietrich 1998: 234-244).⁴¹³

Outro ponto interessante na exposição de Frei Miguel - e aquele que lhe merece a maior reprovação, tal como merecera antes a do visitador Frei João das Chagas - é a constatação que tanto a “compra” de mulheres como as uniões poligínicas (frequentemente descritas como “concubinato” e “mancebia”) são praticados não só pelos *gentios* como pelos “mais inimigos” (muçulmanos) e pelos cristãos. Mais, a religião dos noivos parece ser irrelevante no estabelecimento das alianças:

(...) vivem alguns como se não fossem Cristãos, aos quais , quando na igreja vem pouca força de que tenham medo, não lhes dá de que se sejam Gentias, ou Mouras, ou arrenegadas as de que usam, e nem fazem caso de casar as filhas com Mouros ou Gentios, sendo Cristãos os pais, nem menos lhes dá de andarem sempre amancebados (...).⁴¹⁴

⁴¹² *Idem*: 326.

⁴¹³ Entre os Lamaholot, bem assim como em Sikka, uma parte crucial das prestações matrimoniais consiste em presas de elefante. Pouco se sabe sobre a origem deste costume, mas supõe-se que tenha sido introduzido durante o período português. Os dentes de elefante eram um dos produtos transportados pelos mercadores portugueses das costas da Índia para a cidade de Malaca, de onde eram depois exportados para vários portos, nomeadamente para Macau (Leupe, 1859: 185-187, Vatter 1932: 76).

⁴¹⁴ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5: 326.

Aos olhos dos dominicanos tais ‘desordens’ evidenciavam a inconstância dos naturais em relação às suas opções religiosas e, na opinião de Rangel, “o temor da Igreja quando lhe vem força” as poderia prevenir.⁴¹⁵

Do ponto de vista das populações locais, porém, a manutenção destas práticas não colidia com a aceitação da nova fé. A união de um homem com várias mulheres era, então, o meio mais efectivo de estabelecer relações de aliança entre grupos e entre domínios políticos e a conversão ao islão ou ao catolicismo não interferia nesta lógica. Além disso, para os lamaholot a afiliação a uma ou outra destas religiões mundiais não implicava necessariamente o abandono e a substituição das crenças e instituições ancestrais por outras. Significava antes uma adição e incorporação de novos elementos na mundivisão tradicional, alargando-se assim o leque de formas culturais disponíveis para levar a bom termo a vida individual e colectiva das comunidades e a sua relação com o mundo natural e sobrenatural.⁴¹⁶

1.2. Reabilitação do forte de Lohayong

Na perspectiva de Rangel o primeiro passo a dar - para que a missão alcance a posição de força imprescindível à propagação da fé na região- é recuperar e reequipar a fortaleza de Lohayong, devolvendo-lhe o papel central que tivera em tempos.

Esta centralidade do forte no projecto reformador do prelado dominicano é patente na sua Relação. Tal como é anunciado no título, a fortaleza figura aí como o objecto privilegiado da narrativa sendo-lhe dedicados quatro dos seis capítulos que compõem o texto. Rangel elucida-nos sucessivamente sobre a sua história, desde a construção até à última retirada da VOC em 1629, sobre a reedificação que ele próprio orientou e, finalmente, sobre as medidas a tomar para assegurar a sua continuidade.

Uma vez inspeccionado o forte e avaliadas as reparações a fazer Frei Miguel decide, a conselho do capitão Francisco Fernandes, empreender uma viagem a Macau afim de colectar o dinheiro necessário, para financiar não só as obras do forte como a manutenção dos missionários que levava consigo de Goa. Não se conhece com exactidão nem a data da partida

⁴¹⁵ *Idem*: 327.

⁴¹⁶ A situação em Flores e Solor mostra neste ponto fortes paralelismos com outras sociedades sudeste asiáticas. Referindo-se ao contexto molucano Leonard Andaya observa que “a facilidade com que durante os séculos XVI e XVII os naturais daquelas ilhas se moviam entre os três sistemas religiosos em presença (crenças e cultos locais, cristianismo e islamismo) mostra acima de tudo que a adesão a um novo credo não alterara as suas atitudes fundamentais” (Andaya 1993: 146-147).

nem a duração desta viagem. Das palavras do próprio Rangel deduz-se que terá ocorrido pouco depois de ter chegado às ilhas, portanto ainda em 1630 ou 1631, “parti logo, ainda que doente para a China”,⁴¹⁷ mas nada é dito quanto à data de regresso a Solor. As fontes holandesas, por seu lado, lançam alguma luz sobre este ponto.

Durante a expedição comercial que conduz em Timor na época 1931-1632 Jan Tombergen faz escala em Solor (entre Novembro e Dezembro 1631) afim de prestar uma visita aos aliados da Companhia. Aí chegado, depara com o forte ocupado por “um frade e dez mestiços portugueses”, que disseram estar à espera do “grande padre” (Rangel, portanto) que fora colectar um subsídio a Macau e a outros lugares para a reconstrução e ocupação do forte. Enquanto Tombergen se encontrava em Timor (até Março-Abril 1632) soube que o dito padre principal já chegara a Solor com o montante de seis mil reais e oito peças de artilharia.⁴¹⁸

A viagem de Frei Miguel Rangel a Macau terá, portanto, durado entre um ano a ano e meio, ou seja de finais de 1630 ou princípios de 1631 à primavera de 1632. Os recursos que conseguiu reunir ficaram aquém das suas expectativas, resumindo-se a setecentas patacas,⁴¹⁹ seis homens de ofício chineses, um engenho de fabricar pólvora e vária artilharia e mosqueteria.⁴²⁰ Para suportar as despesas o dominicano ter-se-á visto mais tarde na necessidade de complementar este donativo com cinco mil patacas do seu próprio bolso e ainda a contraír dívidas.⁴²¹ Cerca de um ano depois, no final de 1633 quando compõe a *Relaçam*, e apesar das dificuldades Miguel Rangel dá a fortaleza como praticamente reconstruída e bem provida de armas (entre as quais 15 peças de artilharia) e pessoal, com uma guarnição de cerca de 30 pessoas.⁴²²

Ele próprio não terá certamente chegado a presenciar a totalidade das obras que descreve uma vez que a sua nomeação para bispo de Cochim, recebida ainda em 1632, viera pôr um ponto final prematuro na aventura em terras de Solor (ver mapa 11, em anexo 1).⁴²³

Para assegurar, mesmo na sua ausência, a continuidade da tão ambicionada quanto ambiciosa empresa o agora bispo de Cochim preconiza um conjunto de medidas que apresenta no último capítulo da *Relação*:⁴²⁴

⁴¹⁷ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5.: 337.

⁴¹⁸ J.A. van der Chijs, J.H. Heeres (eds.), 1898, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia, Anno 1632*: 77.

⁴¹⁹ *Pataca* antiga moeda em prata que valia aproximadamente 320 réis.

⁴²⁰ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5.: 337 e 340.

⁴²¹ *Idem*: 341.

⁴²² *Idem*: 338-341.

⁴²³ A nomeação de Frei Miguel para o bispado de Cochim datava já de 10 de Dezembro de 1630, tendo sido confirmada a 10 de Novembro do ano seguinte. Cf. Fernando Nunes 1993: 164, e ainda *Summaria Relaçam...* publicada por Rego, 1994 [1951], *Documentação para a História das Missões...* Vol.7: 386.

Transferência do forte de Solor para a tutela da congregação dominicana em caso da fazenda real não dispor de meios para o financiar.

Povoamento do forte mediante o envio, por ordem real, de portugueses desterrados para ali residirem e oferta de 30 *cafres* (“escravos pagãos” provenientes da região oriental da África do sul) para servirem como mão-de-obra, soldados e colonos.

Promover a aliança entre as povoações cristãs de Solor e Larantuka articulando-as num sistema comum de defesa contra os inimigos, e reforçar a oposição da cristandade face aos “mouros e arrenegados” daquelas ilhas.⁴²⁵

Devolver à congregação Dominica o poder de nomear os capitães do forte e demais cristandades de Solor, passando estes a ficar subordinados aos religiosos.

Nomear para o cargo de capitão apenas a portugueses ou a homens da terra.

Mercê régia do hábito de capitão perpétuo de Larantuka a Francisco Fernandes, ou a seu filho (Matias Fernandes), pelos muitos e antigos serviços prestados.

Re-instituir a alfândega de Solor para substituir a de Malaca na colecta e pagamento das ordinárias dos padres daquelas critandandes - ou através de impostos cobrados aos barcos portugueses vindos de Malaca ou de Macau para o comércio do sândalo, ou através da mercê da viagem de Timor àquela missão.

Garantir aos soldados que prestem serviço na fortaleza o mesmo estatuto e regalias dos que servem na Índia.

Prover o forte de pólvora e outras munições.

A *Relaçam* termina com uma exortação final aos frades pregadores para que participem activamente na acção evangelizadora da missão de Solor. As medidas propostas traduzem com clareza o projecto de Rangel: o de fazer de Solor um centro religioso e comercial tutelado pela Ordem dos Pregadores, cabendo ao Estado da Índia, e à luz da ideologia do *Padroado Real*, providenciar os instrumentos jurídico-administrativos bem como o equipamento militar necessários à sua viabilização.

⁴²⁴ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5: 343-345.

⁴²⁵ A semelhança das autoridades da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais, Rangel manifesta descrença e desacordo em relação ao vago tratado de paz entre Larantuka e os soloreses muçulmanos assinado por Francisco Fernandes e Jan de Hornay. Para o prelado dominicano a continuidade da luta contra os infiéis muçulmanos era sobretudo uma questão de princípio Rangel (*Idem*: 334-335).

1.3. Restauração das cristandades

Uma questão que importa formular no quadro da presença e acção de Frei Miguel Rangel em Solor e Larantuka é a que respeita aos contornos territoriais e populacionais da cristandade. Curiosamente, na *Relação* este é um tema periférico, aflorado aqui e ali em notas breves e superficiais que pouco ou nada elucidam acerca da prática concreta do apostolado ou, sequer, sobre a recuperação, ou mesmo expansão, de postos missionários no terreno.

Frei Rangel apresenta os habitantes das ilhas de Solor como particularmente receptivos à adopção do catolicismo “nem há em todo o Estado da India cristandades, donde mais depressa, e com menos difficuldade se possam adquirir para Deos monarquias de almas, que estas.”⁴²⁶ Esta afirmação é no entanto modulada por uma advertência sobre a atitude pragmática dos naturais face à Igreja,

(...) é gente ordinariamente cândida, e simple ou rude (...) que excepto algumas terras de Mouros, que são muito poucas, e de pouca força, das demais pedem padres e temem muito os cristãos quando lhes vem qualquer força, assi como não fazem caso deles, se lha não vem (...).⁴²⁷

O recado implícito nestas linhas é claro: dispondo de meios a missão poderá fazer nestas ilhas a maior das cristandades do Oriente, mas se não os tiver tudo será perdido. Durante os setenta anos de presença na região os dominicanos tinham tido, sem dúvida, bastas oportunidades de constatar a correlação estreita entre as duas variáveis, a força numérica, militar e económica da missão e o grau de adesão e sujeição espiritual das populações locais. A diluição da rede paroquial e a subsequente fragilização da sua base social de apoio durante a década anterior tinha sido disso um bom exemplo. Tanto assim que quando Frei Miguel chega às ilhas encontra “aquellas pobres christandades quasi acabadas de todo, e feitas matto, e com dous frades somente em duas Igrejas ”.⁴²⁸

Três ou quatro anos mais tarde, o dinâmico padre contabiliza os resultados da restauração a que procedera em dezassete religiosos e um número ainda maior de igrejas.

No relato dum dominicano anónimo seu contemporâneo encontram-se mais detalhes sobre esta reorganização, designadamente o nome da maioria dos religiosos que Rangel levara consigo de Goa e o das paróquias por que foram distribuídos (ver quadro 2, em anexo 2).

⁴²⁶ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5: 321.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Idem*: 322.

O autor indica ainda que “os mais religiosos ficarão com o vigário maior na casa de Larantuka”.⁴²⁹

Vejamos que alterações e/ou continuidades estes dados indiciam em relação às zonas de implantação católica nos períodos anteriores.

As paróquias enumeradas situam-se nas três ilhas vizinhas de Flores, Solor e Adonara e na mais distante Roti, onde havia uma estação dominicana desde o tempo de Frei Luis de Andrade.

Em Flores oriental, a cristandade mantém-se localizada nas três áreas habituais de influência dominicana, Ili Mandiri, Sikka e Ende, embora se registem mudanças no interior de algumas dessas áreas. No sopé sul de Ili Mandiri, desde 1613 o centro da presença portuguesa e missionária, são enumeradas apenas duas localidades, Larantuka e Waibalun, deixando de ser contabilizadas as aldeias de Mulawato e Lewonama. A ausência desta última é particularmente notável; as terras de Lewonama estavam directamente associadas aos *raja koten e kelen de Larantuka* e constituíam como tal o centro territorial do reino. A igreja ou capela de São Lourenço que ali fora erigida pelos primeiros dominicanos sinalizava, de certo modo, a aliança que desde então unira o *kerajaan demon lewo pulo* e o agrupamento português-católico instalado em Solor. Nessa medida, a sua desactivação, a ter de facto ocorrido, poderá indiciar uma diluição ou pelo menos um enfraquecimento da própria aliança política durante esta altura. Vimos, com efeito, no capítulo anterior, como durante a década de 20 os habitantes de Lewonama se mostraram insatisfeitos com os portugueses e dispostos a alinhar com os holandeses e soloroses. Terá a comunidade local permanecido refractária à presença missionária depois da partida da Companhia e do reforço do estabelecimento português? Haverá alguma relação entre o silêncio sobre Lewonama no mapa das cristandades e o propósito de Rangel de transferir o centro da missão e dos portugueses para Lohayong em Solor, subalternizando desse modo a região de Ili Mandiri? Seja qual for a razão, a omissão será temporária e no final da década de trinta a igreja de São Lourenço volta a ser mencionada. Por seu lado, o povoado de Larantuka ocupa agora um lugar central, se bem que segundo os planos de Rangel essa seria uma situação temporária, “Larantuka... serve ainda de corte, e matris (enquanto a fortaleza se não acaba de ordenar para isso)”.⁴³⁰ Após a reorganização da missão esta aldeia aparece dotada de duas igrejas. Além da antiga Nossa Senhora dos Remédios, que passou a funcionar também como colégio onde se ensinava “os

⁴²⁹ Anónimo, s.d., *Fundação das primeiras cristandades nas ilhas de Solor e Timor*, publicada por Sá, 1956, *op. cit.* Vol.4: 475-513.

⁴³⁰ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5.: 320.

meninos soloreses a ler e escrever e a doutrina cristã”,⁴³¹ fala-se agora da igreja da Nossa Senhora da Piedade dando-a como sede do vigário-geral daquelas cristandades. O que significa que a antiga Nossa Senhora da Piedade levantada por Frei António da Cruz no forte de Solor, e entretanto destruída pelos holandeses, fora ‘transferida’ para Larantuka afim de funcionar como igreja-matriz.⁴³²

Em Ende aparecem reabilitadas as antigas paróquias de Numba e Saraboro. Contudo, segundo reportam estudos neerlandese, estas cristandades, até então estabelecidas no forte de Ende Menor, ter-se-iam entretanto deslocado (entre 1620 e 1630) dali para a baía do Ende na ilha grande.⁴³³

Na ilha de Adonara recupera-se um paróquia, certamente em Karma que fora durante a primeira década de 1600 uma das maiores cristandades do arquipélago. Como vimos, em 1624, sob pressão holandesa, Karma formalizara um pacto de aliança com a Companhia e os grupos *padji* vizinhos. Mas agora, que as circunstância tinham mudado com a partida da VOC, voltara a reatar a velha aliança com os portugueses.

Em Solor é inaugurada uma estação para assistir os cristãos de Pamacayo (“Pamancayo” nas fontes portuguesas) e Patão. Estas aldeias, situadas também na costa oeste da ilha, constituíam um dos domínios *demon* subordinados ao reino de Larantuka e eram de há muito os únicos aliados dos portugueses em terras de Solor. Entretanto a missão procede à reocupação e reabilitação do forte de Menanga (em Lohayong) ficando o padre Frei Cristovão Rangel, assistido por outros frades adjuntos, encarregue de supervisionar as obras. Para servir os que de Larantuka foram guarnecer o forte improvisou-se “uma igreja, ainda pobre, e limpa de que é já grande o contentamento.”⁴³⁴ Com a reentrada dos portugueses na fortaleza os habitantes da povoação de Lohayong que lhe ficava adjacente, *padji* e muçulmanos chefiados ainda por Kitchil Protavi, abandonaram a aldeia e procuraram refúgio nas regiões montanhosas da ilha e noutros povoados da liga *watan léma*, designadamente em Lamakera (Roever 2002: 221).

Na memória dominicana o cômputo final é, pois, bem mais modesto que o sugerido por Rangel. Os cerca de quinze frades residentes tinham a seu cuidado nove estações (igrejas

⁴³¹ Anónimo, s.d., *Fundação...* publicado por Sá, 1956, *op. cit.* vol. 4: 499.

⁴³² Esta será, pois, a antecessora da capela *Tuan Ma* (ML ‘Senhora Mãe, Nossa Senhora’) dos nossos dias.

⁴³³ G.P.Rouffaer, 1923-24, *Tijdschrift Nederlandsch-Indie Oud en Nieuw*, jrg.8, afl.3-5, 7-8.

⁴³⁴ Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5.: 340-341.

ou capelas) a que estavam vinculadas dez comunidades.⁴³⁵ A mesma fonte estima para o conjunto da cristandade um total de nove a dez mil almas.⁴³⁶ Um franco aumento em relação à segunda metade da década de 20, mas áquem das dimensões que atingira com a restauração de 1617 e o trabalho subsequente de Frei de Andrade (ver quadro 1, em anexo2).

Desde que fora fundada em 1561 a missão de Solor-Flores mantinha-se prisioneira de uma alternância cíclica entre períodos de retracção e recuperação que coibia uma expansão efectiva da área geográfica sob a sua influência. Esse padrão repete-se ao tempo de Rangel: a recessão que afectara o agrupamento e a missão portuguesas durante a década precedente impunha de novo uma política centrada na restauração das cristandades. Tal como a visitação de Frei João das Chagas em 1617, a acção desenvolvida ou promovida por Miguel Rangel consistiu fundamentalmente num esforço de reabilitação dos núcleos cristãos espalhados pelos litorais do arquipélago, procurando devolver-lhes os contornos mais amplos de momentos anteriores.

A distribuição geográfica do contingente de missionários que em 1630 aflui a Larantuka revela justamente esta estratégia central de reactivação de paróquias que por falta de padres e recursos materiais tinham estado ao abandono. O propósito era, por um lado, providenciar assistência às comunidades já cristianizadas e, por outro lado, garantir (e nalguns casos reconquistar) nesses espaços a ascendência portuguesa-católica.

2. A missão em Solor e Larantuka (1633-36)

Os planos que Frei Miguel acalentara para a fortaleza de Solor não viriam, todavia, a concretizar-se. A despeito do facto de ao regressar à Índia o recém nomeado bispo ter passado a ocupar um dos mais proeminentes cargos da hierarquia eclesiástica no oriente, o de governador da arquidiocese de Goa que a partir de 1634 passa a acumular com a direcção da diocese de Cochim.

⁴³⁵ Aqui, Sikka (centro-sul de Flores) não aparece mencionada. Curiosamente, Em 1636 Filipe III informa o vice-rei Pêro da Silva que o vigário-geral dos religiosos de S. Domingos lhe comunicara no ano anterior que em Sikka dois dos seus missionários haviam convertido “mais de 800 gentios adultos afora meninos e crianças reduzindo a mais de 300 que viviam em ruim estado e fazendo-os casar” (ANTT- *Documentos Remetidos da Índia*, Livro 37-Nº 168, fl. 345v).

⁴³⁶ Anónimo, s.d., *Fundação*....publicado por Sá, 1956, Vol. 4: 500.

De entre os factores que terão concorrido para a falta de apoio ao projecto de restauração e reocupação do forte de Lohayong, a crise financeira que há muito afectava o Estado da Índia e a conjuntura política de então foram sem dúvida as forças mais adversas. Com a morte de Nuno Álvares de Botelho (pouco depois da vitória que alcançara em Malaca contra o Achém) fr. Rangel perdera um aliado na causa por Solor. À frente do governo da Índia estava agora o vice-rei D. Miguel de Noronha, conde de Linhares, para quem a defesa dos interesses régios nestes tempos críticos passava pelo cercear dos privilégios e património que as ordens religiosas haviam acumulado na Índia e pela redução drástica dos seus efectivos. Posição diametralmente oposta tinha o bispo Miguel Rangel, que via justamente o reforço dos poderes da igreja e o aumento do número de religiosos na Índia como condições vitais para se poder assistir e salvaguardar as muitas cristandades do Oriente que, mais do que nunca, se viam agora ameaçadas pelos inimigos da coroa ibérica e da fé católica (protestantes holandeses e potentados islâmicos locais).⁴³⁷

As divergências que opunham as duas personalidades tornaram, sem dúvida, impraticável qualquer plano de cooperação sobre a remota missão de Solor. Até porque vinham alimentar a já antiga guerra de interesses entre as autoridades seculares e religiosas de outras praças portuguesas na Ásia, nomeadamente de Malaca. A correspondência trocada durante este período entre o rei, o vice-rei, e o capitão desta cidade dá conta justamente das incompatibilidades entre as duas esferas de poder a propósito do longínquo estabelecimento de Solor-Flores. Em 1634, confirmando as apreensões que ressoavam na corte sobre o mau comportamento dos frades pregadores que assistiam em Solor, o conde de Linhares informa o rei que o Geral de Malaca se lhe queixara de que aqueles religiosos só tratavam das suas conveniências e não do serviço real e que dez anos antes tinham desprovido e expulso o capitão-mor daquela capitania Estevão Pereira “o que se fizera à vista do Bispo que é hoje de Cochim, D. Frei Miguel Rangel”. Em reacção, Filipe III manda advertir o provincial da congregação no reino, bem como o vigário geral em Goa, sobre “o descuido com que procediam os seus religiosos na cristandade de Solor e da relaxação com que viviam”.⁴³⁸ Dois anos mais tarde, em 1636, já durante o vice-reinado de Pedro da Silva mantém-se a polémica sobre a falta de zelo dos dominicanos da missão de Solor e o rei volta a repetir as advertências anteriores acrescentando desta vez que não procedendo o prelado de Goa “nesta conformidade se farão com os seus subditos outras demonstrações maiores”.⁴³⁹

⁴³⁷ Sobre os conflitos entre o conde de Linhares e Fr. Miguel Rangel ver F.Nunes 1993: 171-188.

⁴³⁸ Carta do rei ao vice-rei Pêro da Silva datada de 19 Fevereiro de 1636, ANTT- *Documentos Remetidos da Índia*, Livro 36-Nº 198, fl 405.

⁴³⁹ *Ibidem*.

As acusações de má conduta dos dominicanos por parte das autoridades de Malaca e Goa relevavam, em grande medida, do mau-estar causado pela exterioridade da missão face aos poderes seculares do estado da Índia. Até então tinham sido os missionários a dirigir quer as cristandades quer o agrupamento português de Solor-Flores. E, ainda que essa tutela não tivesse sido oficialmente reconhecida e aprovada, como pretendia e propusera Miguel Rangel, continuava a ser assim na prática. A descrição que em 1635 o cronista oficial em Goa António Bocarro faz da fortaleza de Solor indicia alguns aspectos dessa autonomia face ao Estado da Índia:

(..) não tem esta fortaleza até agora capitão posto por sua Magestade, porque um que lhe ia morreu. Não tem presídio [guarnição militar] mais do que os ditos padres de São Domingos lhe adquirem de uma povoação que está na mesma ilha, chamada Larantuka, e para onde se foram os cristãos, assim da terra como portugueses, da povoação que estava antes junto da fortaleza quando a tomaram pela primeira vez os holandeses (...).⁴⁴⁰

Outro aspecto que de há muito dava azo a contínuas críticas, quer por parte das entidades civis quer por membros da Igreja e das Ordens religiosas, era o envolvimento dos missionários dominicanos em actividades mercantis.⁴⁴¹ Na realidade esta era uma prática inevitável e generalizada já que os lucros do comércio eram a mais importante fonte de financiamento das missões. Os fundos angariados e doados por Rangel tinham sido os últimos a afluir a Larantuka e ao forte de Solor e uma vez esgotados, e na falta das ordinárias de Malaca, os missionários viram-se uma vez mais na contingência de procurar sustento por seus próprios meios. Como conta a relação anónima que tem vindo a ser citada,

(...) tirada aquela primeira ordinária que lhes pagou o governador Nuno Álvares Botelho em Malaca não houve mais por muitos anos cousa alguma; de então até ao presente não só lutaram com as necessidades e trabalhos da conversão(...) senão ainda com o cuidado de buscar o sustento próprio (...) e fora de todo o auxílio de portugueses.⁴⁴²

⁴⁴⁰ António Bocarro 1992[1635], *O Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povações do estado da Índia Oriental*, I.Cid (ed.) Vol. 2: 270-273.

⁴⁴¹ Críticas que não visavam apenas os frades da Ordem dos Pregadores. Os padres da Companhia de Jesus que assistiam as cristandades da China e Japão, e anteriormente das Molucas, foram durante os séculos XVI e XVII alvo de acusações sistemáticas neste sentido, não só por parte do governo da Índia mas sobretudo por elementos das outras congregações, inclusivamente a dominicana. Sobre o assunto ver por exemplo Boxer 1990 [1968]: 176-179,

⁴⁴² Anónimo, s.d., *Fundação...* publicado por Sá, 1956, Vol. 4: 499-500.

Para os missionários como para os outros portugueses em Larantuka “buscar o sustento” significava, basicamente, participar no trato do sândalo timorense e de outros produtos subsidiários como a cera e escravos. E se, como vimos, durante o decénio anterior essa participação tinha estado condicionada pela presença holandesa, agora as circunstâncias propiciavam ao estabelecimento de Larantuka amplas oportunidades de tomar parte no comércio de longo curso que os mercadores de Malaca e, sobretudo, de Macau conduziam no arquipélago. Por esta altura a viagem Macau-Timor via Macáçar tinha-se tornado bastante rentável. Como explica António Bocarro, desde que o estreito de Singapura passara a ser controlado pelos barcos da VOC as viagens para Timor e para a China deixaram de se fazer via Malaca e Goa (onde eram sujeitas ao pagamento de taxas alfandegárias) e foram substituídas pela ligação directa (via Macáçar) entre Macau e Timor. E como, desta forma, os mercadores “não pagam direitos do que levam e trazem (...) se fica ganhando sempre muito”.⁴⁴³ Além disso, após a retirada holandesa de Solor os patachos de Macau passaram a parar em Larantuka antes de seguirem para a ilha de Timor, afim de “tomar soldados dos cristãos da terra, sustentando-se os mais deles das pagas que para isto lhes fazem”.⁴⁴⁴ A partir do início da década de trinta os *casados* e cristãos de Larantuka voltam, pois, a poder intervir de modo mais regular e activo neste comércio. Nos registos holandeses coevos encontram-se bastas referências à presença de juncos de “mestiços e pretos” de Larantuka nos portos da costa norte e sul de Timor e das ilhas vizinhas de Savu e Roti, que acompanhavam e assistiam os barcos vindos de Macau.⁴⁴⁵

Mas, se é plausível assumir-se que os missionários de Larantuka tenham nesta altura intensificado as suas actividades mercantis, o certo é que as receitas que eventualmente a missão terá arrecadado por essa via, somadas às esmolas dos cristãos da terra, não eram suficientes para suportar as despesas correntes com as cristandades e, ao mesmo tempo, manter a ocupação do forte em Lohayong. Aos poucos este foi caindo no abandono e, sem gente para o defender, passou a estar sujeito aos ataques dos muçulmanos de Lamakera e de Adonara (Leitão1948: 142).

⁴⁴³ António Bocarro 1992[1635], *O Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do estado da Índia Oriental*, I.Cid (ed.) Vol. 2: 273.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 310, 353.

3. Abandono definitivo do forte de Lohayong (1636-37)

A presença de padres e cristãos de Larantuka em Lohayong - o centro dos *padji* da liga *wetan lema* (Dietrich 1984:321) - viera com efeito reacender as hostilidades entre portugueses e soloreses. Logo em 1632 os *sengadji* e principais de Solor enviam uma delegação a Batávia “em representação do Kitchil e outros grandes, afim de se queixarem da situação em Solor junto do governador-geral e requerer-lhe protecção e assistência contra os portugueses”.⁴⁴⁶

Em 1636 os conflitos agudizam-se e ambas as partes aproveitam a presença sazonal das respectivas forças aliadas (a frota de Macau e a armada holandesa) para inflingir ataques recíprocos.

Em Junho desse ano a armada holandesa ao aportar a Lamakera durante a expedição anual ao arquipélago encontra “esta e outras aldeias incendiadas pelos portugueses, que por volta de catorze dias antes tinham ido lá com dois iates [procedentes de Macau], alguns *peraws* e muita gente”.⁴⁴⁷ Os *orang kay* da liga *wetan lema* pedem então a colaboração dos holandeses para atacar o forte e expulsar os portugueses que, segundo informam, não seriam mais do que “vinte e cinco ou vinte e seis mestiços e pretos”.⁴⁴⁸ O comandante Tombergen concorda em prestar o auxílio pedido e rum a Lohayong atracando os cinco iates da armada (em que seguiam 140 marinheiros e 60 soldados) na enseada frente à fortaleza.

O relato do recontro dá conta que Tombergen, ao constatar que o forte estava bem mais bem equipado do que esperava, enviou quatro soldados a reclamar a sua entrega mas o padre que o comandava respondeu-lhes que o ‘grande padre’ se ausentara e sendo ele um mero assistente não ousava entregar o forte. Antes, o defenderia enquanto pudesse “até porque só era culpado perante Deus”.⁴⁴⁹ Tombergen decide então dispôr uma força armada na praia preparada para atacar. Em resposta, os portugueses dispararam canhões e mosquetes que puseram os soloreses inimigos em fuga. As forças holandesas, sem recursos suficientes para

⁴⁴⁶ J.A. van der Chijs, J.H. Heeres (eds.), 1898, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia, Anno 1632*: 77.

⁴⁴⁷ Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 311.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ .A. van der Chijs (ed.), 1887-1931-, *Dagregister...Anno 1636*: 182.

tomarem sózinhas o forte, limitaram-se a lançar fogo a dois dos baluartes e a abandonar Solor prosseguindo viagem para Adonara.⁴⁵⁰

O ataque redundara em fracasso e os chefes das aldeias de Lamakera, Lamahala, Lohayong e Terong, descontentes e temendo represálias de Larantuka após a partida dos barcos da Companhia, enviam com Tombergen uma embaixada a Batávia com a missão de, uma vez mais, solicitar pessoalmente ao governador-geral protecção contra os portugueses.⁴⁵¹

Para os dominicanos o incidente servira de lição. Se bem que tivessem sucedido em repelir este assalto, era agora claro que a reocupação do forte de Lohayong, além das despesas da reconstrução e manutenção, implicaria ainda largos recursos para financiar as lutas contínuas contra os muçulmanos de Solor e as forças holandesas que certamente acorreriam a apoiá-los. Considerando que a missão não tinha de todo condições para suportar tamanhos encargos o vigário-geral da cristandade, depois de consultar o prelado da congregação em Goa, acorda com os restantes missionários e com o capitão-mor Francisco Fernandes em abandonar a fortaleza e transportar para Larantuka os bens, pessoas e a artilharia (7 falcões de bronze e 9 peças de ferro) que a guarneciam (Leitão 1948: 142).

Não é conhecida a data em que os dominicanos procederam a esta segunda e definitiva transferência para Larantuka mas no primeiro trimestre do ano seguinte (1637), quando a armada de Tombergen aporta de novo a Solor, já o forte estava desocupado.⁴⁵²

Entretanto, as hostilidades entre portugueses e soloreses não tinham terminado. Durante esta visita os *orang kay* voltam a queixar-se-lhe dos grandes prejuizos que os de Larantuka continuavam a infligir-lhes. A embaixada soloresa que regressara de Batávia com Tombergen trazia uma carta do governador-geral aos chefes de Solor onde, a esse respeito, lhes era assegurado que não tinham o que temer porque se bem que a Companhia não tencionasse reocupar o forte de Lohayong decidira manter uma força naval na região para os proteger e combater o inimigo comum.⁴⁵³

⁴⁵⁰ *Ibidem*, Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 311-312.

⁴⁵¹ Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 311-312.

⁴⁵² Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 328.

⁴⁵³ *Idem*: 314 e 328.

4. Início da evangelização de Timor

A partir de agora e até 1702 Larantuka seria o centro da missão católica no arquipélago da Pequena Sunda mas a atenção e as actividades dos missionários orientar-se-iam cada vez mais para Timor.

Embora o interesse da missão dominicana na evangelização de Timor fosse tão antigo como a sua presença no arquipélago, até então as tentativas esporádicas feitas nesse sentido não tinham tido resultados animadores, como consta dos anais dominicanos:

(...) depois que os religiosos de São Domingos começaram as cristandades nestas ilhas de Solor, sempre intentaram com grande fervor converter os moradores da ilha de Timor, por ser a mayor, a mais rica, e de mais gente, indo muitas vezes os religiosos só com este efeito tratar com os Reis e os naturais esta materia (...) de que nunca Nosso Senhor foi servido que viesse até agora o efeito que desejavam, escusando-se aqueles gentios por vários modos, mas sempre amigos (...).⁴⁵⁴

É a partir de meados de 1630, depois de mais de um século de trocas e parcerias comerciais, que os dominicanos começam a desenvolver uma acção sistemática em Timor. O crescente envolvimento da comunidade luso-asiática de Larantuka no comércio do sândalo, implicando contactos mais regulares e estadias prolongadas na ilha, viera criar maior familiaridade e confiança com alguns dos grupos locais, o que propiciava o apostolado. Além disso, os religiosos dispunham agora de maiores facilidades logísticas uma vez que podiam contar com o apoio e as instalações semi-permanentes dos mercadores portugueses ou a eles afectos. Outra circunstância que veio favorecer a evangelização em Timor nesta altura foi o aumento do número de religiosos que sob a égide de Fr. Miguel Rangel passaram a afluir à missão de Solor. Desde então, e durante as décadas seguintes, os dominicanos estabelecem sucessivas cristandades em várias regiões do litoral oeste de Timor.

As crónicas dominicanas atribuem a primeira desta série de conversões a Frei Cristovão Rangel, então a administrar o forte de Lohayong. Considerando que havia religiosos suficientes nas paróquias de Solor-Flores e nenhum em Timor decide ir ele para aquela ilha delegando nos frades que o assistiam a direcção da fortaleza. Desembarca na costa

⁴⁵⁴ Anónimo, s.d., *Fundação...* publicado por Sá, 1956,. Vol. 4: 501.

norte, num porto do ‘reino de Silabam’,⁴⁵⁵ onde é bem acolhido e autorizado a construir uma igreja. Em pouco tempo logra persuadir o rei “e toda a sua casa e o resto do seu reino” a aceitar a fé cristã (Leitão 1948: 171).⁴⁵⁶

Os sucessos do proselitismo de Fr. Cristovão cedo, porém, lhe grangearam inimigos entre os mercadores muçulmanos, que residiam naquele porto durante a época comercial. Temendo que a influência crescente do dominicano viesse prejudicar os seus negócios e favorecer os interesses dos cristãos de Larantuka “que [ali] continuavam sempre”, intentam liquidá-lo administrando-lhe dissimuladamente veneno na comida.⁴⁵⁷ Fr.Cristovão fica gravemente doente e é obrigado a retirar-se para Larantuka e depois para Goa onde veio a falecer. A assistência pastoral à cristandade que havia fundado é, entretanto, continuada por fr. Bento Serrão.⁴⁵⁸

Outro pioneiro na evangelização de Timor foi o padre Frei Rafael da Veiga. Chegado a Larantuka em 1632 é enviado, primeiro, para a paróquia de Pamakayo em Solor e depois para Roti. Descontente com esta cristandade “pella grande devassidão que entre aquela gente há na materia de sensualidade” resolve abandoná-la e “num barquinho de dois remos” parte para a ilha vizinha de Timor.⁴⁵⁹

Desembarcando em “Batupute” (Batu-putih), um povoado na costa sul de Timor bastante frequentado pelos mercadores de sândalo, é bem acolhido pelos naturais e decide estabelecer-se aí.⁴⁶⁰ Durante os seis anos do seu apostolado (de 1636 a 1642) Frei Rafael dedica-se à evangelização nos domínios vizinhos de Amabi e de Amarasi convertendo as linhagens dirigentes e dando origem a núcleos cristãos que no decorrer do século, sobretudo neste último reino, se tornariam importantes aliados dos portugueses.⁴⁶¹ Este pregador vem a

⁴⁵⁵ Este reino designado nas fontes portuguesas por ‘Silavam’ ou pelas variantes ‘Silabão’, ‘Silavão’ ou ainda ‘Tollibao’ localizar-se-ia na costa norte de Timor, a leste de Mena, no domínio de Bekoki, actual Timor Indonésio (Raphael das Dores 1903: 58).

⁴⁵⁶ Encarnação, 1665, *Breve Relação...*, BA- 29-VI-31: fls. 3-5. Trata-se duma compilação preparada em Portugal a partir dos testemunhos dos religiosos que protagonizaram a obra aí narradas “os quais obrigados de preceitos de obediência a seus prelados (...) depõem o que viram e ouviram (...) o que tudo enviou [para o reino] o padre Frei Lucas da Cruz (...)”, *idem*: 2-3.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ *Idem*: 6.

⁴⁵⁹ *Idem*: 9-10, Frei Lucas de Santa Catarina, 1866 [1733], *Quarta parte da História de São Domingos*, vol 6: 286-287.

⁴⁶⁰ As fontes dominicanas situam este lugar de “Batupute” no reino de Amabi (Anónimo, s.d. *Fundação... publicado por Sá*, 1956, *op.cit.* Vol 4: 12 e Frei Lucas de Santa Catarina, 1866[1733], *op.cit.* Vol. 6: 287). Nos mapas mais recentes de Timor Oeste, contudo, este porto aparece localizado no reino vizinho de Amarasi. Shulte Nordholt no seu estudo sobre os Atoni de Timor formula a hipótese de, durante o século XVII, este último principado se ter expandido à custa do território vizinho de Amabi, o que eventualmente poderá explicar as divergências na identificação da sua geografia política (1971: 320-321).

⁴⁶¹ Anónimo, s.d. *Fundação..* in Sá 1956, Vol 4: 10-12, Frei Lucas de Santa Catarina, 1866[1733], *op.cit.* Vol. 6: 289-290.

falecer na sua residência em Batuputih sendo substituído pelo padre Frei Crisóstomo de Santiago, que anos mais tarde viria a baptizar o rei de Cupão, na ponta oeste de Timor.

Estas acções iniciais de propagação da fé e da área de influência católicas em Timor evidenciam uma correlação estreita entre as actividades de evangelização e as de comércio. Os lugares de desembarque e fixação missionária mencionados faziam todos eles parte da rede de portos que serviam o negócio de exportação do sândalo, e eram já ocupados de modo semi-permanente por mercadores de várias proveniências, entre os quais portugueses mestiços e cristãos de Larantuka.

As estratégias de conversão seguiam um padrão generalizado: primeiro visitavam-se e presenteavam-se os chefes que, depois de breve catequização, eram baptizados em conjunto com os seus co-residentes. Num segundo momento atendia-se à conversão dos restantes habitantes do lugar, “os quais com facilidade se convertem tanto que vem o exemplo dos seus reis”.⁴⁶²

5. Conversão de D. Constantino Payang de Larantuka

Entretanto em Larantuka a missão obtinha também um éxito assinalável ao suceder, enfim, converter os grandes do reino à fé cristã. A Ordem celebra o feito numa relação compilada e impressa em Lisboa em 1665:

Habita umas serras vizinhas a Larantuka um senhor grande, que se intitula de Payão,⁴⁶³ a quem todos os régulos da ilha Ende [Flores] rendem vassalagem e reconhecem sujeição, assim na paz como na guerra, de sorte que é o imperador de toda aquela grande ilha. Tinham os padres por vezes tentado a este para o converterem sem efeito algum. Mas sem embargo destes terem experimentando esta repugnância de sua parte, resolveram nesta ocasião a lhe darem nova bateria com toda a eficácia (...) Trataram de o afeiçoar com visitas e comunicação (...) e aproveitaram tanto estas diligências, obrando interiormente a divina graça, que se determinou a ser cristão. Pouca instrução foi necessária de novo, porque nas práticas que com os religiosos tivera se lhe declararam os mistérios da fé e doutrina cristã. Aprazou-se o dia de seu baptismo, era vigário[geral] das cristandades o Padre Frei Antónimo de São

⁴⁶² Anónimo, s.d. *Fundação*.. publicado por Sá, 1956, Vol 4: 5.

⁴⁶³ *Payang* (em malaio de Larantuka e em lamaholot) deriva do termo malaio *payong* ‘chapéu’, ‘protector’.

Jacinto⁴⁶⁴ (...), preparou a igreja com tudo o que havia na terra, vestiram-se de gala os moradores, com ricos colares de ouro, acudiram os padres e cristãos das povoações vizinhas e assim o baptizaram com grande festa e puseram-lhe por nome D. Constantino.⁴⁶⁵ Depois se baptizou o Lagadoni, que é como o regedor e todos os grandes, com a gente da casa do imperador e grande multidão de povo (...) Dom Constantino viveu como grande exemplo de cristão e fidelidade à coroa de Portugal até à era de 1661 em que lhe sucedeu por Payão Dom Baltazar e entrou no lugar de Lagadoni um Dom João.⁴⁶⁶

O relato termina com uma nota que sublinha a importância do evento: "com tão grandes novas se partiu para Goa o padre Frei António de São Jacinto, aonde se fizeram grandes festas em acção de graças por tão gloriosa conversam".⁴⁶⁷

D.Constantino Payang é também mencionado em duas outras fontes portuguesas, anteriores. Uma delas é o testemunho que Francisco Fernandes redigiu em 1625 a favor de Frei Luis de Andrade, onde a propósito de um recontro no mar entre holandeses e portugueses conta que apareceu um barco desarmado transportando "D. Constantino Payam rei da terra e senhor dos cristãos naturais de Solor [ilhas de Solor e Flores] com alguns principais, sua família e muitas mulheres, que regressava do seu casamento". Adianta ainda o capitão-mor que era "com ordem do próprio D. Constantino e dos notáveis que os padres viviam nestas terras".⁴⁶⁸

A outra é a já citada memória dominicana anónima, cujo manuscrito original se encontra no *Fundo Geral* da Biblioteca Nacional de Lisboa, Aqui Dom Constantino é também identificado como 'imperador' e já convertido à fé cristã, mas não há qualquer referência ao título de *payang*.

...há nesta ilha de Larantuka [um] que tem o nome de Imperador das gentes dela; particularmente dos gentios, que se chama Dom Constantino, já convertido à nossa santa fé, e baptizado pelos padres de São Domingos, que ainda que não tem o poder e autoridade concernente à dignidade do nome, contudo é mui respeitado, e obedecido, particularmente dos seus vassalos nesta ilha. E também, quando vai às

⁴⁶⁴ Frei António de São Jacinto primeiro estacionado em Adonara terá, em data incerta, sucedido a frei Luis da Maia que Miguel Rangel nomeara para o cargo.

⁴⁶⁵ A concessão do título de "Dom" aos chefes indígenas, quando pelo baptismo lhes era atribuído um nome cristão, era prática generalizada na Ásia portuguesa.

⁴⁶⁶ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam.*, BA- 29-VI-31: fls. 6-7. O episódio sobre a conversão do Payam de Larantuka viria a ser repetido, quase literal e integralmente, por Fr. Lucas de Santa Catarina, 1866, na *Quarta parte da História de São Domingos*, Vol 6: 284.

⁴⁶⁷ *Idem*: 6-7.

⁴⁶⁸ Testemunho de Francisco Fernandes de 20 de Setembro de 1625 publicado em Biermann 1959 *ZMR* (43): 267-268.

outras vizinhas, ainda que não tenha mando sobre elas, contudo, lhe guardam muito decoro. Não se tem por vassalo de Sua Magestade, antes se nomeia por amigo, e bem o mostra, pela cristandade que consente em suas terras, e ele juntamente ser cristão, obedecendo mui pontualmente aos padres em tudo o tocante ao espiritual, que é uma particular grandeza, e singularidade destas cristandades, e da graça que Nosso Senhor deu aos ministro dela.⁴⁶⁹

Observe-se que o registo mais antigo, o de Fernandes em 1625, apresenta Dom Constantino como sendo rei dos cristãos naturais mas sem afirmar que ele também já é católico. Cerca de vinte anos mais tarde, a relação anónima dá conta que este chefe já havia sido baptizado, o que poderá significar que a sua conversão ocorreu entre os anos 20 e os anos 40, coincidindo nesse caso com o período indicado na memória dominicana de 1665.

As informações prestadas pelas três fontes portuguesas- produzidas em datas e por autores diversos – levam, portanto, a concluir que D. Constantino Payang foi o primeiro rei cristão de Larantuka, convertido e baptizado por Frei António de São Jacinto em meados dos anos 30 de 1600. Esta assumpção, todavia, é incongruente com as tradições orais contemporâneas do *kerajaan*, que são unânimes em identificar Ola Ado Bala como o primeiro *raja* a adoptar o cristianismo, tendo sido baptizado com o nome de Dom Francisco Dias Vieira de Godinho algures entre 1645 e 1665.⁴⁷⁰ Ou seja, em data mais tardia do que a reportada na relação dominicana, mas ainda durante o período que as fontes portuguesas atribuem à regência de Dom Constantino Payam (que terá terminado em 1661).

Mais, nas narrativas sobre a fundação e a história do reino de Larantuka o nome Dom Constantino e o título *payong* não são associados ao *raja ama koten* - não figuram em nenhuma das versões da genealogia real - mas a uma outra figura do *kerajaan*, o *raja ama kelen* ou *raja kedua* (vice-*raja*). Como vimos no capítulo 4, uma das atribuições do *raja kelen* era a de assumir o pleno governo do *kerajaan* em caso de incapacidade ou menoridade do *raja koten*. Conta a tradição que assim aconteceu no tempo de Ola Ado Bala. O *raja* precedente (que uns dão como Ado Wuring e outros como Ado Bala), não tendo descendentes da primeira mulher e precisando de um herdeiro, decide durante uma visita oficial ao domínio adjacente de Muda Kaputo (a cerca de 12 km a noroeste de Larantuka) unir-se a uma mulher de quem veio a ter um filho, Ola Ado Bala. Tempos depois, ordenou aos seus homens que procurassem essa criança e a trouxessem para Larantuka afim de o suceder no trono. Assim

⁴⁶⁹ Anónimo, s.d. *Fundação*..publicado por Sá, 1956, Vol 4: 478-479.

⁴⁷⁰ Cf. capítulo 9 desta dissertação.

fizeram, mas porque Ola Ado Bala era ainda demasiado novo foi o *raja kedua* ou *raja kelen*, Constantino Payang, quem governou o *kerajaan* até o *raja koten* atingir a maioridade.⁴⁷¹

Este episódio aponta para a simultaneidade cronológica de Ola Ado Bala e Dom Constantino Payang no governo do *kerajaan*, com as posições respectivas de *raja kotan* e *raja kelen*, o que a confirmar-se viria conciliar a aparente contradição entre os relatos portugueses e a historiografia oral lamaholot quanto à identidade do primeiro rei cristão de Larantuka.

O cruzamento dos dois tipos de fontes sugere que o baptismo de Dom Constantino Payang (por volta de 1635) terá ocorrido na época em que acumulava as funções de *kelen* e *koten*, em representação de Ola Ado Bala, o que explicará que os portugueses o vissem como o rei de Larantuka e os missionários o tivessem registado como o primeiro a ser convertido ao cristianismo. Segundo o atual (nominal) *raja kelen*, desde o baptismo do seu primeiro antepassado cristão, Dom Constantino, o *suku raja ama kelen* passou a usar o título de Dom e o sobrenome cristão de Belanteran de Rosari (ver foto 2, em anexo3).⁴⁷²

Por sua vez, Lagadoni é o nome do clã do chefe de Pamakayo, que era um *kakang* (L ‘território vassalo’) de Larantuka e desde sempre um aliado dos portugueses.⁴⁷³ Nas fontes holandesas é referido como “*sengadji Lagadoni*”.⁴⁷⁴

A disparidade entre os registos históricos portugueses e das narrativas orais lamaholot indicia, a um tempo, a diversidade das respectivas mundivisões e, no caso vertente, a percepção parcelar e por vezes equívoca que os missionários tinham das estruturas políticas e sociais indígenas. A esse propósito, um texto publicado em Larantuka sobre a semana santa ao discorrer sobre a velha controvérsia que tem rodeado a identidade do primeiro *raja* católico de Larantuka tece um comentário sagaz:

A história da Igreja Católica na Indonésia conclui que o Ola Ado Bala foi o décimo *raja* e o primeiro a ser baptizado, com o nome de Dom Constantino, pelo padre António de S. Jacinto. Contudo, ao compararmos outras fontes concluímos que Dom Constantino não era

⁴⁷¹ Entrevistas (2000 e 2001) aos (nominais) *rajas koten e kelen*.

⁴⁷² ‘Belanteran’ é uma adulteração de Beltrano que, por sua vez, deriva de ‘Beltrão’, antropónimo com mudança de terminação para rimar com ‘fulano’ e ‘sicrano’. Com maiúscula designa “certa pessoa de maneira vaga”, Dicionário da língua portuguesa 1998 (1952), Porto Editora. Nas fontes portuguesas contemporâneas não encontrei o antropónimo Belantaran de Rosari.

⁴⁷³ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl.3.

⁴⁷⁴ Ver, por exemplo, NL-HaNA-1.04.02-1229: 857. *Lagadoni* é também um dos muitos nomes lamaholot para Deus. Em Solor este antropónimo está ainda associado a um herói cultural originário do exterior do arquipélago (provavelmente Keroko-Pukan) que empreende uma longa jornada até finalmente se fixar em Pamakayo (Barnes 1996: 273).

Ola Ado Bala mas Constantino Payong (...) Este era um nobre de Keroko puken que governou em representação do *raja* enquanto este era ainda criança; seria impossível que o *Pou Suku Lema* [o conselho do *raja*] tivesse escolhido um rei que não fosse descendente de *Ilé Jadi* [isto é, um descendente dos habitantes originais de Ili Mandiri].⁴⁷⁵

Portanto, na perspectiva do *kerajaan* Larantuka é indubitavelmente o *raja ama koten*, o descendente do antepassado apical Padu Ilé, quem legitimamente deve figurar na história como o primeiro *raja* católico de Larantuka.

O episódio sobre o baptismo de Dom Constantino levanta ainda um outro conjunto de questões relacionadas com as áreas de difusão do cristianismo e o universo social que constituía então a cristandade.

O facto da conversão dos dignatários principais de Larantuka ter sucedido apenas na década de 1630 significa que durante os cerca de setenta anos de presença na região, vinte dos quais em Larantuka, a sua acção pastoral permeara apenas segmentos da população que eram social e espacialmente distantes do núcleo no poder.

Com efeito, a distribuição das cristandades na zona oriental da ilha de Flores tinha-se mantido relativamente inalterada desde o seu estabelecimento no final do século anterior, continuando a circunscrever-se basicamente às faixas litorais das aldeias de Lewonama, Larantuka e Waibalun. Estes povoados eram proprietários das terras que se estendiam do cume ao sopé da montanha, e inicialmente situados nas terras altas de Ili Mandiri, tinham há muito iniciado o seu percurso descendente em direcção ao mar e por esta altura centravam-se nas suas meias-encostas, mais perto mas ainda separados da costa por vales e colinas. Aí residiam os *suku* proeminentes de Ili Mandiri, designadamente o *suku raja aman koten* e os *koten* (chefes) do *pou suku lema*, que eram como já vimos os descendentes dos primeiros habitantes da montanha e fundadores das aldeias originais.⁴⁷⁶ As terras baixas do litoral, que durante o período de formação do reino tinham sido progressivamente incorporadas nos territórios das respectivas aldeias permaneciam ainda espaços marginais habitados por uma população híbrida que contava indígenas lamaholot e imigrantes vindos de outros pontos da ilha e do arquipélago (caso do *suku raja ama kelen*) e mesmo de outro continente (como era o caso de alguns dos *casados* e *moradores* portugueses), menos ligados à montanha e à terra, e orientados fundamentalmente para o exterior.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ F. Fernandez e J. Suban Tukan 1997: 13.

⁴⁷⁶ Heijnen 1876a, Seegeler 1932 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1298)..

⁴⁷⁷ Kluppel, 1873: 378-398, Dietrich 1989.

A distância que separava as duas regiões diferenciadas do *kerajaan*, acentuada pelo relevo acidentado da montanha, condicionara desde sempre os contactos entre os missionários estabelecidos perto da praia e as populações que residiam no interior. Os religiosos movimentavam-se facilmente e com frequência entre as zonas costeiras das várias ilhas do arquipélago, usando as embarcações locais, mas os interiores montanhosos permaneceram sempre inacessíveis à sua acção regular. Essa contingência levou a que a evangelização dos grupos que aí viviam - os *suku Ilé Jadi* (ML, L ‘filhos da montanha’) proprietários da terra e depositários tradicionais do poder - tivesse ocorrido muito mais tarde que a dos residentes no litoral.

A difusão do cristianismo no reino de Larantuka (que, recorde, importa distinguir da aldeia de Larantuka nele integrada) processou-se, assim, de modo inverso àquele que por essa altura foi iniciado em Timor. Enquanto aqui seguiu uma estratégia deliberada de converter primeiro os chefes e depois o povo, na região de Ili Mandiri progrediu, em movimento lento e de sentido ascendente, da periferia da sociedade para o núcleo central do poder.

6. Visitação de Frei António Salvador e Frei Lucas da Cruz

Em finais de 1638 ou princípios de 1639 o vigário-geral da congregação em Goa envia a Larantuka nova Visitação. Incidentalmente foram atribuídas patentes simultâneas, uma pelo vigário cessante outra pelo que lhe sucedeu, aos padres Frei Lucas da Cruz e Frei António do Salvador. Alheios à ocorrência estes e os respectivos companheiros vieram a encontrar-se casualmente em Malaca enquanto esperavam embarcação para se passarem a Larantuka. Decidiram prosseguir todos (num total de sete) a viagem, distribuindo-se pelos barcos que iam aos tratos das ilhas orientais. Pouca notícia ficou desta Visitação a Flores. Sabe-se apenas que uma vez terminada Frei António do Salvador embarcou-se para Macau enquanto o padre Fr. Lucas da Cruz ficou em Larantuka a cuidar da paróquia de São Lourenço onde ‘acode o Payam com a sua gente’.⁴⁷⁸ Esta nota reitera a informação que o mesmo cronista dera páginas antes sobre o baptismo de D. Constantino Payong. Residindo em Lohayong, cujas terras confinam com as de Lewonama onde estava a igreja de São Lourenço, o recém-convertido clã do *raja kelen* passara a frequentar e a ser integrada naquela paróquia. Passados alguns meses o vigário e comissário das cristandades de Flores-Solor e Timor, que era como vimos Frei

⁴⁷⁸ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 13.

Antônio de São Jacinto, considerando que o cargo e funções que Frei Lucas ali desempenhava não estavam à altura da sua categoria instou-o a regressar à Índia.

Depois que retirara de Solor a VOC passara a utilizar a aldeia de Tengue, na baía de Ende, como principal porto de abrigo e de comércio naquelas ilhas. Foi aí que, em Maio de 1638, atracou a força naval que dois anos antes a Companhia prometera enviar para a região afim de proteger os seus aliados (de Solor e de Ende) e combater o inimigo comum, ou seja os portugueses de Larantuka e as naus provenientes de Malaca e Macau.⁴⁷⁹ A armada, contando três embarcações, transportava 255 homens, entre os quais 100 soldados, sob o comando de Jacob Coper. A bordo seguia ainda o predicante Justus Heurnius com a missão de avaliar a situação política e comercial na região e, em particular, a inclinação dos habitantes de Ende e áreas vizinhas à religião cristã.⁴⁸⁰ No ano anterior, ao fazerem-se aliadas da VOC, algumas das aldeias tinham expulso os padres portugueses e solicitado o envio de ministros holandeses. O governo em Batávia viu esta como uma excelente oportunidade para emular o exemplo português: assegurar através duma política de cristianização a aliança e lealdade dos habitantes do arquipélago.

Em Setembro de 1638, depois de concluída a sua visita, o predicante Heurnius compõe um relatório com os resultados das suas observações que remete ao governador geral. As aldeias de Larantuka, Sikka, Paga e Numba são aí dadas como afectas aos portugueses.⁴⁸¹ Dá ainda conta da transferência de povoados de Ende Menor para a baía fronteiriça:

(...) por causa de um facto horrível feito pelo intérprete dos portugueses, sendo ele um português natural, a uma das suas filhas [filhas da terra] fizeram uma emboscada aos portugueses quando estes estavam na igreja, mataram-nos, e fugiram para a terra do Ende [baía do Ende na ilha grande]... Agora os de Barle não têm com eles nenhum padre (...). Os de Numba mantêm dois padres na sua aldeia.⁴⁸²

Heurnius conclui que perante a progressiva influência islâmica nesta zona, essencialmente protagonizada por muçulmanos oriundos de Ternate e residentes em Solor,

⁴⁷⁹ Tiele-Heeres (eds.), 1890, *Bouwstoffen...* Vol.2: 314 e 328.

⁴⁸⁰ *Idem*: 329.

⁴⁸¹ *Relatório de Justus Heurnius sobre uma viagem de pesquisa a Ende para divulgar a cristandade lá*, 28 Setembro de 1638, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1127:584-586v, publicado em *Archief voor geschiedenis der Oude Hollandsche zending*, VI de Molukken (1625-1638) 1891: 384-392, e em Leupe *BKI* 1855 (3): 250-54.

⁴⁸² *Relatório de Justus Heurnius ...1638*, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1127: 584.

apenas na aldeia aliada de Tengue, cujos habitantes eram ainda pagãos, faria sentido envidar esforços para propagar a fé cristã.⁴⁸³

Contudo, nem os promissores contractos comerciais firmados tempos antes por Tombergen, nem a muito considerável força naval mobilizada para a área, nem as medidas propostas por Heurnius vieram a ter resultados positivos e o projecto de fazer de Ende um reduto holandês não viria nunca a concretizar-se.⁴⁸⁴

Com a transferência dos cristãos do forte de Ende Menor para a baía de Ende, onde a influência islâmica fora sempre mais expressiva, a região perde progressivamente relevo no mapa das cristandades sob jurisdição da missão de Larantuka. A partir de então os contactos entre portugueses e endeneses assumiriam uma índole meramente comercial.

Assim, no final deste decénio a área de implantação dominicana centra-se claramente no leste da Flores.

Mas, ao mesmo tempo que consolida a sua esfera de influência em Larantuka a missão, por dispôr agora dum maior número de religiosos, dera também início à evangelização sistemática de Timor. Estes dois centros de interesse conduzirão a uma bipolarização progressiva do agrupamento português em torno das duas áreas que se irá acentuar nas décadas seguintes

⁴⁸³ Mais cedo nesse ano Tengue fora alvo dum ataque dos de Larantuka liderado por Jan de Hornay que levara os habitantes a refugiar-se nas montanhas (Tiele-Heeres *op. cit.*: 314 e 328).

⁴⁸⁴ *Idem*: 354.

CAPÍTULO 7 – PORTUGUESES ENTRE LARANTUKA, KONGA E TIMOR (década de 1640): SOB O SIGNO DE FREI ANTÓNIO DE SÃO JACINTO

1. Perca de Malaca e refúgio em Macáçar

A década de 40 de 1600 é para Portugal e para o Estado da Índia um período convulsivo marcado por eventos sucessivos que vieram implicar uma total reconfiguração das redes mercantis e da geografia dos estabelecimentos portugueses nos mares e costas da Ásia oriental e do sudeste. Ocorrências que não deixaram de se repercutir na comunidade portuguesa-cristã de Larantuka.

Em 1639 o Japão ordena a expulsão dos mercadores e missionários jesuítas portugueses pondo fim ao lucrativo comércio operado por Macau, que se viu de súbito privado do seu principal esteio económico. No ano seguinte, em 1640, esta cidade perde também a sua outra fonte de prosperidade ao serem interrompidas as relações comerciais com Manila (no seguimento da restauração da independência de Portugal e da cessão da união Ibérica). Uma das primeiras medidas do novo monarca português (D. João IV duque de Bragança) foi negociar a paz com a República Unida dos Países Baixos. O acordo não teve, todavia, efeitos imediatos no Oriente e a 14 de Janeiro de 1641 Malaca sucumbe ao poderio holandês depois de um cerco de cinco meses mantido pelas forças conjugadas da VOC e do sultão de Johor.⁴⁸⁵

Uma grande parte da população católica de Malaca - composta essencialmente por portugueses mestiços, pelos seus dependentes e naturais conversos - foi compelida a abandonar a cidade.⁴⁸⁶ Alguns foram transportados nos barcos da Companhia para a Índia, e

⁴⁸⁵ P.A.Leupe 1859, *Stukken betreffende het Beleg en verovering van Malakka op de Portugezen in 1640-1641, benevens het rapport van den Kommissaris Schouten over den verleden en tegenwoordigheden toestand dier stad*.

⁴⁸⁶ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 14, P.A.Leupe, 1859, *op. cit.*: 143, Teixeira, 1987, vol. 1: 299-323. Muitos católicos terão, contudo, permanecido em Malaca vindo a dar origem ao núcleo euroasiático que ainda hoje habita em *kampongs* (M 'povoados') costeiros nos arredores da cidade (L.F.Thomaz

outros para Batávia, como foi o caso de vários religiosos.⁴⁸⁷ Uma parte transferiu-se para Macau,⁴⁸⁸ enquanto outros procuraram acolhimento em portos já familiares da zona oriental do arquipélago malaio-indonésio. O principal destes destinos foi a cidade de Macáçar, na ilha das Celebes (actual Sulawesi), onde já havia um estabelecimento português

Durante o século 16 os reinos de Gowa e Tallo, na costa sudoeste das Celebes tinham sucedido em congregar em torno de si os diversos grupos de língua Macáçar criando um estado unificado que os chefes das duas casas reais passaram a governar em regime de duovirato. Na centúria seguinte os esforços expansionistas de Macáçar passam a ser dirigidos para o exterior tendo em vista o domínio das redes de comércio internacionais que percorriam o arquipélago. Opondo-se sistematicamente às pretensões monopolistas da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais, que representava uma ameaça séria ao seu projectado império mercantil, Macáçar sucede em tornar-se a mais poderosa força política e económica entre Java e as Filipinas, estendendo a sua hegemonia a vastas áreas do arquipélago desde Borneo a Sumbawa.⁴⁸⁹

Este desenvolvimento fora em grande medida sustentado por uma política consistente de abertura e liberdade comercial que fizera de Macáçar o mais importante mercado colector e exportador dos produtos provenientes de vários pontos da região oriental do arquipélago (Reid 2000: 126-154). Entre os mais procurados contavam-se as especiarias das Molucas (em particular de Banda), o sândalo de Timor, e escravos de várias origens. A aquisição destes produtos em troca de bens chineses e indianos e a sua distribuição posterior estivera inicialmente nas mãos de mercadores javaneses e malaaios mas o florescimento do comércio viera em breve estimular uma intervenção mais activa dos próprios Macáçar es, bem como o interesse dos europeus. Os portugueses, provenientes sobretudo de Malaca - que desde a segunda metade do século anterior iam aos tratos do sândalo de Timor, das especiarias das Molucas e da prata de Manila - foram os primeiros a afluir aos mercados de Macáçar e a participar regularmente nestes negócios regionais. Forçados a permanecer nos portos da ilha durante os ventos de monção estes mercadores deram progressivamente origem a um

1994: 66). Um relatório holandês de 1641 dá conta de como estava organizada a população portuguesa que continuou a residir na cidade (NL-HaNA-1.04.02- 1141: 155-172 e 278-307) .

⁴⁸⁷ Onde esperaríamos oportunidade de embarque para praças portuguesas (NL-HaNA-1.04.02 – 1136: 202-249).

⁴⁸⁸ Macau que desde os anos 30 de 1600- em virtude dos constantes bloqueios holandeses aos estreitos de Malaca- assumia uma importância crescente na economia do Estado da Índia, com a perda daquela praça passa a ter um papel central na sustentação do império (J.M. Flores 2000, Vol 1: 179-227).

⁴⁸⁹ Sobre a emergência e evolução de Macáçar como um dos mais importantes potentados da região e a sua luta pela hegemonia face a outros reinos do sul das Celebes e face à política monopolista da VOC ver L. Andaya 1981, Reid 2000: 100-154, Roeber 2002: 229-232.

entrepósito permanente situado na cidadela real de Sombaopu (Borges 1996).⁴⁹⁰ Mais tarde, já na era de seiscentos também os ingleses, dinamarqueses, espanhóis e chineses estabelecem aí feitorias acentuando o carácter cosmopolita de Macáçar (Reid 2000: 119).

Aí se fixaram, pois, muitos dos expulsos de Malaca atraídos tanto pela perspectiva de poderem operar fora da tutela e controlo fiscal da coroa, como pela vitalidade comercial do sultanato e pela sua política de resistência face aos avanços da companhia holandesa na região. Entre os refugiados contavam-se portugueses *casados* e outros *moradores* ligados ao comércio bem como funcionários da administração civil e religiosa a cidade tomada, nomeadamente o cabido da catedral liderado pelo governador da diocese, padre Paulo da Costa.⁴⁹¹

Os regentes de Macáçar acolheram amigavelmente os recém-chegados e concederam-lhes terras para se instalarem. Para evitar fricções com a população islâmica local foi-lhes atribuída uma área fora (ainda que próximo) da cidadela real, na localidade costeira de Barrobos onde em pouco tempo construíram um grande povoado com igrejas, um hospital franciscano e uma escola jesuíta (Andaya 1981: mapa 4, Reid 2000: 106).⁴⁹²

A comunidade vivia essencialmente do comércio operado em regime privado por casados, mestiços, e nativos cristianizados sob a protecção e frequentemente sob a bandeira do sultanato. Os benefícios recíprocos que Macáçar e os portugueses colhiam desta parceria comercial vieram cimentar o bom relacionamento entre as duas partes e muitas vezes os grandes mercadores ali estabelecidos actuavam como representantes do sultão nos negócios que conduziam através do arquipélago.⁴⁹³ Entre estes mercadores viria a destacar-se Francisco Vieira de Figueiredo, um influente comerciante português que operara em Manilla e após a restauração da independência de Portugal, concretamente em 1642, se transferira para Macáçar (Boxer 1967). Aí passou a desenvolver uma intensa actividade comercial e diplomática assumindo entre muitas outras funções as de capitão da comunidade de Borrobos durante os 25 anos da sua existência (1641-1665). A acção e autoridade de Vieira de Figueiredo estendiam-se a outras cristandades e áreas do arquipélago incluídas na esfera de

⁴⁹⁰ Em 1621 residiam ali entre vinte a trinta famílias portuguesas (Meilink-Roelofs 1962: 164).

⁴⁹¹ Borges 1996: 130-133, Boxer 1990 (1968): 186, Jacobs 1988: 6, Lobato 2000: 61 e 366.

⁴⁹² Em 1645 a população de Barrobos contava cerca de 3000 habitantes e vinte anos mais tarde, quando foi ditada a sua expulsão na sequência da tomada de Macáçar pela VOC, este número tinha aumentado para mais do dobro (Borges 1996:171-172, Jacobs 1988: 3).

⁴⁹³ Jacobs 1988: 2 e doc. 62: 198-209, Roever 2002: 232.

acção dos portugueses, nomeadamente a Flores e Timor. Sendo a um tempo um dos principais operadores do comércio de sândalo e o mais alto representante da coroa na região⁴⁹⁴ passou a exercer uma influência crescente na vida daqueles estabelecimentos que se iria acentuar na década de 60 do século XVII, após a expulsão dos portugueses de Borrobos na sequência da tomada de Macáçar pela VOC.

De acordo com fontes dominicanas não terão sido apenas os cristãos de Malaca a procurar refúgio noutras paragens depois da queda da cidade. Também os que se tinham fixado no litoral de Java, concretamente em Japara, foram expulsos pelos regentes muçulmanos da terra e decidiram procurar abrigo junto dos portugueses em Larantuka.⁴⁹⁵

2. Ataque do sultão de Tallo a Larantuka e Timor

Contudo, apesar da afabilidade das relações entre os mercadores portugueses e os regentes de Macáçar os interesses de ambas as partes eram em muitos aspectos concorrentes, sobretudo no tocante aos respectivos planos comerciais e religiosos em Timor.⁴⁹⁶ Vemos assim, em Janeiro de 1641 – meros dias após a queda de Malaca, provavelmente a par do sucedido e aproveitando o *momentum*, o *Karaeng*⁴⁹⁷ Tumamalijang –ri-Timoró, sultão Muzhaffar de Tallo (designado nas fontes portuguesas por “carriliquio”), organizar e liderar uma expedição ao arquipélago da Pequena Sunda com o intuito de subjugar definitivamente aquelas ilhas ao poderio de Macáçar. Os seus propósitos inspiravam-se na política expansionista implementada por seu pai, *Karaeng* Matoaya, e eram a um tempo mercantis (obter o monopólio do comércio do sândalo de Timor) e proselitistas (proceder à islamização do arquipélago). O interesse de Macáçar em avassalar os arquipélagos de Solor e Timor não era novo. Como vimos atrás, já em 1602 *karaeng* Matoaya enviara uma armada àquela região

⁴⁹⁴ Posição que se bem que não fosse oficial exercia e subsumia no título “capitão do sul”. Sobre a vida e as múltiplas actividades de Francisco Vieira de Figueiredo ver Boxer 1967.

⁴⁹⁵ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam.*, BA- 29-VI-31: fl: 33. Este cronista conta que era em Japara que se recolhiam os portugueses fugidos à prisão de Jacatrá [Jakarta], quartel-general da VOC. Os governadores islâmicos daquele porto como estavam interessados em manter boas relações comerciais com os até então senhores do empório de Malaca toleravam bem os padres e mercadores portugueses. Mas após a perda de Malaca tudo mudou e os portugueses deixaram de ser ali bem-vindos.

⁴⁹⁶ *Pequeno Tratado da ilha de Timor* de Pascoal Barreto a D. João IV em 1 de Dezembro 1645, Macau AHU, Macau-caixa 1, N° 53: 1 fl (publicado por Frazão de Vasconcelos 1937: 19-20, doc 2).

⁴⁹⁷ *Karaeng*, título nobiliárquico de Macáçar significando “príncipe”. Nos documentos portugueses aparece sob a forma de *Crain* (Charles Boxer 1967: 4, nota 10).

com esse intuito.⁴⁹⁸ Desta vez, porém, a expedição terá constituído uma iniciativa unilateral, em que Gowa não só não participou como terá mesmo tentado impedir (Roever 2002: 233-235).

O empreendimento viria a ser interpretado pelos cronistas dominicanos como um ataque à presença portuguesa na região aproveitando a debilidade do Estado da Índia.⁴⁹⁹ Estas fontes dão notícia que a 20 de Janeiro a armada aporta em Larantuka.⁵⁰⁰ O sultão convoca de imediato o vigário-geral, Fr. António de São Jacinto, e o capitão-mor da ‘gente da terra’, que era ainda Francisco Fernandes, para irem conferenciar com ele a bordo mas ambos rejeitam o convite alegando não serem vassallos de Macáçar.⁵⁰¹ Nem mesmo a mediação de dois influentes mercadores portugueses estabelecidos em Sombaopu, que ali se encontravam por razão do trato do sândalo, serviu para amenizar os ânimos do sultão Muzhaffar que ordena então o desembarque e o ataque a Larantuka. As forças de Tallo entram na povoação sem encontrarem resistência (uma vez que a maioria dos moradores se refugiara na montanha) e “a primeira coisa com que investiram foi a Igreja da Mesiricórdia por estar mais vizinha da praia,⁵⁰² onde depois de romper os quadros das imagens sagradas com os seus *crizes* [M ‘adaga’] e fazerem outros desacatos, lhe puseram fogo”.⁵⁰³ Um dos religiosos que serviam a comunidade, fr. Manuel da Ressurreição, vendo a destruição da capela instiga os cristãos à luta e organiza um contra-ataque que pôs o inimigo em debandada, “o rei Toló mandou levar ferro a toda a pressa para a povoação de Lamaqueira , que é de mouros, na ilha de Solor, aonde mandou sepultar alguns principais , ficando mais de trezentos mortos e muitos feridos”.⁵⁰⁴

A retirada para Lamakera vem ilustrar a ascendência de Macáçar junto dos domínios islamizados do arquipélago de solor. Sob o abrigo dos aliados da liga *lima pantai* as forças de Tumamalijang recuperam da investida dos cristãos de Larantuka e retomam a sua derrota em

⁴⁹⁸ Muito embora dessa vez a armada não tenha ido além de Flores. Ver capítulo 2 desta tese, e Reid 2000: 146-147.

⁴⁹⁹ Anónimo, s.d., *Fundação...*, publicada por Sá, 1956, *op. cit.* Vol.4: 502-503, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl: 19-23, Fr. Lucas de Santa Catarina, 1866 (1733), *Quarta Parte da História de São Domingos* Livro IV: 290-291 (baseando-se naquelas duas relações anteriores).

⁵⁰⁰ A dimensão das forças macaças varia consoante a origem das fontes. Os relatos portugueses (e os estudos neles baseados) falam em 150 navios e entre 6000 e 7000 homens, enquanto os documentos coevos holandeses referem 90 navios e entre 5000 e 6000 homens (J.A.van der Chijs, J.H. Heeres (eds.), 1898, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia, Anno 1640-41*: 282).

⁵⁰¹ A longevidade de Francisco Fernandez é celebrada neste episódio: “o qual sendo de 130 anos ia à caça e matava 1 búfalo bravo; achava-se nas querras como um mancebo e nesta idade teve um filho de sua mulher”, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl: 20.

⁵⁰² A Igreja da Mesiricórdia terá sido transplantada de Solor para Mulawato (hoje Pantai Besar) ou por altura do abandono definitivo do forte no final do decénio anterior ou já antes, aquando da tomada do forte pela VOC.

⁵⁰³ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl: 20.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

direcção a Timor, alvo principal da expedição. Durante os três meses seguintes a armada de Tallo desdobrando-se em duas esquadras percorreu a costa norte e sul de Timor pilhando as populações, apreendendo cargas e embarcações de mercadores (nomeadamente de portugueses e cristãos de Larantuka) e tentando conquistar a vassalagem de diversos reinos, nomeadamente o de Wehali e o de Servião.⁵⁰⁵ Levando consigo ouro, prata, sândalo e mais de 4000 cativos a armada regressa a Macáçar a 7 de Maio.⁵⁰⁶ Ironicamente, o *karaeng* de Tallo faleceria passados apenas onze dias da sua chegada.⁵⁰⁷ Ao noticiar o sucedido aos seus superiores em Batávia os holandeses da Companhia das Índias Orientais lastimam a morte do sultão escrevendo que assim se ” perdia um bom homem”.⁵⁰⁸ Do sândalo apreendido em Timor foram vendidos 72 bares à Companhia,⁵⁰⁹ e uma grande parte acabaria por ser devolvido mais tarde nesse ano ou já no seguinte Pascoal Barreto, um casado e morador de Macau que se instalara em Barroboas aí adquirindo uma posição destacada, acompanhado de um religioso foram a Macáçar, na qualidade de procuradores dos mercadores de Larantuka, afim de requererem do sultão de Gowa, Mohamad Said (1639-1653), a devolução do sândalo que a armada de Tallo havia tomado das embarcações portuguesas em Timor; o pedido foi atendido tendo sido resgatados 332 bares.⁵¹⁰

3. Campanhas militares e religiosas em Timor: primeiro acto

A expedição de Tumamalijang ao arquipélago de Solor e Timor marca um virar de página na história da presença portuguesa na região: a partir de então, de modo progressivo mas irreversível, Timor passa a ser o centro da atenção e acção dos portugueses na Insulíndia. Uma deslocação de interesses que, a médio prazo, viria a ditar a transferência da maioria da população luso-asiática de Larantuka para Lifau, na costa noroeste de Timor.

⁵⁰⁵ *Idem*: 21.

⁵⁰⁶ *Idem*: 21-22, Anónimo, s.d., *Fundação...em Sá*, 1956, *op. cit.* Vol.4: 502-503. Sobre o episódio ver ainda Faria de Moraes 1944: 107-108 e H. Leitão 1948: 184-185.

⁵⁰⁷ Ligtoet, A. 1880: 103 “Transcriptie van de Lontará-Bilang, het dagboek der vorsten van Gowa en Tello” publicado em *Tijdschrift tot de Taal- Land- en Volkenkunde voor Nederlandsch-Indie*, Vol.4.

⁵⁰⁸ J.A. van der Chijs, J.H. Heeres (eds.), 1896-1928, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia*, de 6-8 Julho 1641: 355. Esta passagem dá conta das boas relações entre o sultão de Tello e os holandeses indiciando uma eventual convivência no ataque a Larantuka e Timor.

⁵⁰⁹ J.A. van der Chijs, J.H. Heeres (eds.), 1896-1928, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia*, de 13 de Maio de 1641: 282.

⁵¹⁰ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl: 23.

As notícias do ataque a Timor pelo exército de Tallo e da subjugação de alguns dos principais reinos ao império de Macáçar vieram dar ao Vigário-geral das cristandades de Solor, o padre Fr. António de São Jacinto, o ensejo e pretexto há muito ansiados para intensificar a presença portuguesa naquela ilha.⁵¹¹ Diplomata arguto e empreendedor e prosélito voluntarioso, Frei António de São Jacinto dispôs-se de imediato a aproveitar o estado de devastação em que tinham sido deixados aqueles domínios para obliterar os efeitos políticos e religiosos da expedição de Macáçar e - em troca de ajuda e protecção- garantir a primazia portuguesa no comércio bem como a aliança, ou mesmo vassalagem, dos reinos timorenses à coroa de Portugal.

Com esse objectivo organiza em 1641 e 1642 campanhas militares e de evangelização de que resultam as conversões sucessivas dos reinos de Mena, Lifau, Amanubam, Servião e, por último, a subjugação de Wehale.⁵¹² Mas se, em Mena, Lifau e Amanubam a aceitação da fé cristã decorreu de forma pacífica o mesmo não aconteceu em Servião e Wehale. Estes domínios formavam então uma importante, embora difusa, confederação político-ritual que cobria vastas áreas dos territórios contíguos dos Belu (região centro-Sul de Timor) e dos Atoni Pah Meto (em Timor oeste).⁵¹³ Os textos portugueses coevos atestam a ascendência destes reinos sobre muitos dos povos e principados timorenses e referem os respectivos reis como ‘imperadores’.⁵¹⁴

Schulte Nordholt sugere, no seu minucioso estudo sobre o sistema político dos Atoni, que o sucesso dos missionários portugueses em Mena, Lifau, Amanuban e, mais tarde, em Kupang ter-se-á devido, em grande medida, à estratégia de resistência que estes reinos procuravam manter face à supremacia de Wehale-Sonba’i, e na qual os portugueses surgiam como um conveniente contra-poder (1971: 163).

Tendo convertido os principais destes reinos, Frei António regressa a Larantuka. Pouco depois recebe notícias de que os senhores de Wehale e Servião dirigiam ameaças aos

⁵¹¹ As regiões subjugadas pelas forças de Tumamalijang são enumeradas nos registos diários da VOC datados de Julho de 1641 (*Dahgregister de* 6-8-Julho: 355). Entre elas eram especificamente nomeados os reinos de Mena e Manatuto na costa norte e Batumêan na costa sul, importantes produtores ou (portos) exportadores de sândalo.

⁵¹² Anónimo, s.d., *Fundação...* em Sá, 1956, Vol.4: 504-513, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam.*, BA- 29-VI-31: fl: 22-26.

⁵¹³ Sobre a organização política das áreas oeste e central de Timor durante o período pré-colonial o estudo mais importante é ainda o de H.G.Schulte Nordholt (1971). Uma contribuição recente para a etnografia dos Atoni de Timor ocidental é providenciada por A. McWilliam (2002). Acerca da natureza do poder político e da autoridade ritual de Wehale e Sonba’i e da sua relação com os europeus ver J.Fox 1982.

⁵¹⁴ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam.*, BA- 29-VI-31: fl: 21, Fr. Lucas de Santa Catarina, 1866 (1733), *Quarta Parte da História de São Domingos* Livro IV: 300. A. de Castro, 1867: 19.

reis que tinham aceite o baptismo. De imediato, organiza uma força de 150 mosqueteiros “todos naturais de Larantuca”⁵¹⁵ que sob o comando do capitão-do-mar Ambrósio Dias⁵¹⁶ e de dois frades capelães (um dos quais o veterano Frei Bento Serrão) embarcam para Mena. Depois de mobilizarem reforços entre os convertos de Mena, Lifau, e Amanuban os portugueses marcham sobre Servião “despojando, assolando, e cativando todos os que puderam colher” sem resistência.⁵¹⁷ O Sonba’i, que se havia refugiado nas montanhas, foi forçado a pedir a rendição a qual lhe foi concedida sob a condição de “fazer um protesto solene de não se fazer mouro, nem persuadir aos seus que o quisessem ser”. Além disso, “correndo o tempo, recebeo a lei de Cristo Senhor nosso, e foi baptizado pelo padre Bento Serram”.⁵¹⁸ Após este sucesso as forças dos portugueses regressam a Larantuka.

4. Início da autonomização da missão de Timor

As conquistas militares e espirituais realizadas em Timor durante o cerca de ano e meio que duraram as campanhas vieram implicar, pela primeira vez, uma reavaliação da presença portuguesa naquela ilha e tornar evidente a necessidade de a reforçar.

Na monção de sudeste (Maio a Setembro) de 1642, deixando as crinstandades timorenses sob a supervisão do padre fr. António Cabral,⁵¹⁹ parte Frei António de São Jacinto para Goa onde dá conta detalhada aos superiores da ordem e ao vice-rei das acções efectuadas em Timor.⁵²⁰ Numa altura em que o ‘Império Português do Oriente’ sucumbia às mãos da poderosa Companhia das Índias Orientais as notícias dos sucessos alcançados foram recebidas e festejadas com particular agrado.⁵²¹ Um dos motivos de grande regozijo e alarde era, para além dos sucessos espirituais, a alegada descoberta de minas de cobre em terras de Mena e Lifau.⁵²² O vedor da fazenda em Goa, vivamente interessado nas novas que Frei António trouxera de Timor e nas prometedoras oportunidades comerciais que se perfilavam, agora que os grandes daquela ilha tinham, enfim, sido sujeitos à fé e à coroa de Portugal, escreve ao rei de Portugal sugerindo que se enviem embarcações e pessoas de confiança para Timor e se construa lá um forte afim de garantir a primazia portuguesa no comércio face à concorrência

⁵¹⁵ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl: 22.

⁵¹⁶ *Ibidem*. Este capitão português é aqui referido pela primeira e única vez.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ *Idem*: 22, e 23-25 (sobre o envolvimento português em conflitos internos ao governo de Servião).

⁵¹⁹ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 32.

⁵²⁰ Carta do vice-rei ao rei de 22 Dezembro de 1642, ANTT- *Livro das Monções* 48, N° 152, fl 124v.

⁵²¹ *Ibidem*, Anónimo, s.d., *Fundação...*em Sá, 1956, Vol.4: 513.

⁵²² Anónimo, s.d., *Fundação...*em Sá, 1956, Vol.4: 511.

holandesa e Macáçar .⁵²³ Também fr. António de São Jacinto procura sensibilizar D. João IV para a ocupação de Timor numa missiva em que sublinha a importância das conquistas espirituais e materiais feitas em terras timorenses e anuncia o envio duma mostra do cobre descoberto “..tão fino, puro, que na quantidade e qualidade [as minas] podem competir com as melhores do mundo(...)”⁵²⁴

Em virtude do recente aumento das cristandades Frei António propõe ao vigário geral da Ordem dos Pregadores em Goa, então o padre Fr. Manuel da Cruz, uma nova estratégia de implantação missionária nas ilhas de Solor e Timor, que garantisse a esta última uma maior autonomia.

(...) e das coisas necessarias para elas, foi uma bem advertida, que convinha haver em Timor um Comissário particular, porque aquela ilha era mui dilatada e mui populosa e que para ela se não podia navegar de Larantuka em todo o tempo; e assi que convinha haver lá quem oudesse acudir às ocasiões que se ofereciam, sem esperar monção para recorrer a Larantuka: como também convinha muito que nela assistisse hum capitão mór português que refreasse os naturais para não andarem em guerras contínuas e outrossim pudessem os religiosos fazer seu officio sem contradição.⁵²⁵

Aceitando o proposto Frei Manuel da Cruz determina que a partir de então passe a haver um vigário geral em Larantuka para as cristandades circunvizinhas (Flores, Solor e Adonara) e outro em Timor para as daquela ilha; ambos, por sua vez, estariam sujeitos à autoridade de um comissário e visitador com residência permanente em Larantuka. Esta descentralização vinha não apenas conferir autonomia à cristandades de Timor como libertar as missões do arquipélago da Pequena Sunda da obsoleta e ineficaz tutela administrativa de Goa (cujo acesso, com a queda de Malaca, se tornara ainda mais irregular e moroso).⁵²⁶ Nesse mesmo ano o vigário-geral da congregação no Oriente e o vice-rei enviam de Goa, respectivamente, vinte missionários e um capitão-mor, Francisco Carneiro de Sequeira, para prover as novas cristandades de Timor.⁵²⁷

O início da autonomização administrativa da missão de Timor ocorreria dois anos depois, em 1644, com o regresso de Frei António de São Jacinto àquela ilha.

⁵²³ *Carta do Vedor da Fazenda da Índia, André Salema, ao rei*, Goa 22 Dezembro 1642 AHU: Timor-Caixa 1, publicado em H. Leitão, 1948: 221-22. Um dos assuntos principais desta missiva eram as minas de cobre que Fr. António de São Jacinto alegava terem sido descobertas em Timor

⁵²⁴ *Carta de Frei António de São Jacinto a el rei D. João IV*, enviada de Batávia a 20 Dezembro de 1643, AHU Timor Cx1: doc. 2. Publicada por Frazão de Vasconcelos 1937: 13-14 e por H. Leitão 1948: 208-209.

⁵²⁵ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 32, ver também Anónimo, s.d., *Fundação...* em Sá, 1956, *op. cit.* Vol.4: 512.

⁵²⁶ Anónimo, s.d., *Fundação...* em Sá, 1956, Vol.4: 512-513. Ver ainda Matos 1974: 75.

⁵²⁷ Anónimo, s.d., *Fundação...* em Sá, 1956, Vol.4: 512, H. Leitão 1948: 189.

5. Visitação de Frei Lucas da Cruz e campanhas em Timor: segundo acto

Em 1642, estando ainda ausente Frei de António de São Jacinto e sendo vigário substituto Fr. António Salvador,⁵²⁸ desembarca em Larantuka o padre Fr. Lucas da Cruz na qualidade de Visitador e Comissário-geral das Cristandades do Sul. Era a segunda vez que Frei Lucas pisava o solo daquelas ilhas.⁵²⁹ De regresso a Goa após a sua primeira visitação, em 1638, encontrava-se em Malaca quando sobreveio o cerco holandês. Perdida aquela praça o religioso parte para a Índia onde requer ao vigário geral o seu regresso a Larantuka, o que lhe é concedido. Frei Lucas rumo de novo para oriente. Depois de uma aventureira e longa jornada em navios holandeses por diversos portos de Java conseguiu finalmente, numa nau inglesa, passar a Macáçar onde desembarca em 1642, por ocasião das celebrações pascais organizadas pelos portugueses ali refugiados. Poucos dias depois toma um salete e parte para Flores.⁵³⁰

Frei Lucas da Cruz chega a Larantuka em pleno período de campanhas militares em Timor e foi a ele que coube organizar a expedição contra o importante reino de Wehale. A pretexto de proteger os reinos timorenses recém cristianizados contra alegadas ameaças de Wehale Frei Lucas não hesitou em colocar o saber e experiência adquiridos no seu antigo místico de soldado ao serviço da cristandade e manda de imediato preparar uma expedição punitiva àquele reino. A 26 de Maio de 1642 partiram de Larantuka quatro embarcações transportando noventa mosqueteiros sob o comando militar do capitão-mor Francisco Fernandes⁵³¹ e a liderança espiritual do padre visitador, padre Mestre Fr. da Cruz. A acompanhá-los seguiam ainda três capelões (sendo um deles Bento Serrão).⁵³² Chegados a Mena enviaram emissários e religiosos a diversos reinos afim de os persuadir a juntar-se aos de Larantuka no ataque aos Belu. Conta Frei da Encarnação que mandaram um religioso e gente, “ao rei de Batamião para o tentar em primeiro lugar se queria ser cristão, e dar ajuda de gente para a guerra e ao rei de Servião para o mesmo efeito de entrar na liga contra o

⁵²⁸ NL-HaNA-1.04.02-866: 760.

⁵²⁹ Cf. capítulo 6 desta dissertação.

⁵³⁰ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 14, nota 35.

⁵³¹ É bem provável que não se trata aqui do então já centenário capitão-mor Francisco Fernandes mas do seu filho homónimo (ANTT-Livros das *Monções* 57: 417, 429v).

⁵³² Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 27.

Vajalle.”⁵³³ Em Agosto seguinte as forças conjuntas de Larantuka e dos reinos já sujeitos de Mena, Servião, Amarrassi e Batumêan iniciam a marcha para Wehale “despojando e queimando as povoações que acharão até chegar à corte”. Dois dias depois as hostes de Francisco Fernandes regressam vitoriosas a território aliado festejando a derrota inflingida a Wehale. A 6 de Setembro desembarcavam em Larantuka e “celebraram a festa de Natividade da Senhora em acção de graças pelas grandes mercês que tinham recebido”.⁵³⁴

Esta passagem ilustra a importância das visitas pastorais na implementação, ou revigoração, dos rituais litúrgicos e práticas devocionais entre os povos evangelizados. A presença temporária do prelado era motivo para um maior esmero e solenidade nas festividades servindo, por isso, como um incentivo suplementar à participação das populações. Nas terras de missão dominicana uma grande parte destas cerimónias estava intrinsecamente ligada ao culto mariano, como no caso citado.

Uma das medidas tomadas por Fr. Lucas da Cruz ao regressar a Larantuka foi a de prover as paróquias recentemente criadas em Timor com alguns dos missionários que nesse ano haviam chegado de Goa.⁵³⁵

Em 1644, depois de uma estadia de cerca de dois anos na Índia, Fr. António de São Jacinto retorna à missão de Flores-Timor com a patente de Comissário das cristandades de Timor. Com a sua chegada oficializa-se a separação administrativa entre as cristandades de Timor e de Flores, passando cada qual a estar sujeita à jurisdição do seu próprio vigário-geral.⁵³⁶ Frei António de São Jacinto em Timor e Fr. Lucas da Cruz em Larantuka continuando à frente das cristandades de Flores até 1646, ano em que é chamado de volta a Goa onde, até à sua morte em 1663, viria a exercer o cargo de vigário-geral da congregação. Uma vez ali chegado envia o padre Fr. Sebastião de São José para o substituir em Larantuka.⁵³⁷

⁵³³ *Idem*: 28.

⁵³⁴ *Idem*: 27-30. Esta *Breve Relaçam* que temos vindo a citar (1665: 27-30) constitui o relato mais antigo destes eventos e foi nela que se baseou Frei Luis de Santa Catarina na *História de São Domingos*, por sua vez a fonte utilizada na maioria dos escritos posteriores.

⁵³⁵ Fr. Lucas de Santa Catarina nomeia para este período oito novas igrejas distribuídas pelos reinos timorenses cristianizados (1866 *Quarta Parte da Hª de S. Domingos*, Livro IV: 298).

⁵³⁶ ⁵³⁶ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 32.

⁵³⁷ *Idem*: 34.

Porque, nessa altura, Timor monopolizava não apenas as atenções e acções dos portugueses lá residentes como também a dos que se ocupavam em as registar, pouco sabemos da composição e extensão das cristandades de Flores nesta década. Sobre Sikka e as outras estações no centro da ilha o silêncio é absoluto. As poucas menções concretas a igrejas em Flores permitem perfilar um estreito cordão litoral marcado pelas paróquias de Larantuka, Pante Besar (a oeste) e Guegue (a nordeste). Assim, uma testemunha da época ao escrever para o vice-rei informa que [em] “Larantuka jamais viu os naturais desses *gunos* [M ‘montes’] acudir à missa, e aos mais sacramentos. Só os que vivem na fraulda do mar que é nossa gente, entre portugueses e naturais que de diversas partes vieram, são os que frequentam os cultos divinos”.⁵³⁸

Entretanto, por essa altura, uma divisão no interior do estabelecimento luso-lamaholot de Larantuka ocasionou a transferência duma parte do agrupamento para *Konga*⁵³⁹ - uma baía situada em território *demon*⁵⁴⁰ a cerca de 40 km a ocidente de Larantuka onde era habitual os portugueses irem abastecer-se de madeira - vindo adicionar esta localidade ao mapa das cristandades de Flores.

6. Comércio do sândalo e bipolarização do estabelecimento português: Larantuka e Konga

Não se conhecem ao certo os motivos que levaram à cisão. Uma das relações dominicanas associa-a à importação de ‘cativos *gentios*’ trazidos do reino de Sonba’i em Timor pelo novo capitão-mor Francisco Carneiro de Sequeira e a uma epidemia que terá deflagrado entre eles,

(...)sobrevindo uma peste de bexigas e havendo em Larantuka outros muitos escravos de diferentes castas, somente nestes de Timor se ateou o mal e morreram todos ...A gente do povo, ou fosse por inveja da presa que trouxeram de Timor, ou por temerem que o mal das bexigas se fosse pegando a todos, fizeram com o Payão⁵⁴¹ que lançasse fora o

⁵³⁸ Informação que se mandou de Larantuka ao vice rei sobre o peso do pau de sândalo correr por conta do administrador de S.M. e não dos Frades e o estado em que se encontram os cristãos, para acudir-lhes com o necessário, ANTT: Livros das Monções Nº: 57: Nº 169, fls 419-19v.

⁵³⁹ Konga, na grafia actual, era nos documentos portugueses nomeada *Coñas, Conga ou Congas*.

⁵⁴⁰ Concretamente no reino-vassalo (*kakang*) de Lewo Tobi, um dos *demon lewo pulo* (L ‘dez domínios tributários’) do *raja* Larantuka..

⁵⁴¹ D. Constantino Payong era, como vimos no capítulo anterior, o regente do reino de Larantuka.

capitão português e a sua gente da povoação de Larantuka, os quais se retiraram para a povoação de *Congas*, distante duas léguas.⁵⁴²

Fossem quais fossem as circunstâncias que desencadearam a partição do agrupamento em duas facções o que é certo é que desde então Larantuka e Konga permanecem campos rivais no interior do estabelecimento português.

As tentativas de reunificação, desde logo encetadas pelo padre mestre fr. Lucas da Cruz, revelaram-se infrutíferas. Carneiro de Sequeira recusa-se a regressar a Larantuka e nem o argumento de que “Congas tinha uma praia toda aberta e a povoação sem defesa e o retiro das serras distante”⁵⁴³ foi suficiente para o demover. Alguns anos depois os holandeses referem-se a um *paggar*⁵⁴⁴ ali existente, eventualmente construído para proteger o novo agrupamento da sobreexposição da baía.⁵⁴⁵

Nos anos seguintes a dicotomia entre os portugueses e cristãos de Larantuka e de Konga viria a consolidar-se em torno de interesses comerciais e políticos competitivos. Larantuka permanecendo como o centro da missão e das cristandades de Flores e associada às autoridades portuguesas, ou seja aos dominicanos assistidos por um capitão e aliados aos *raja* de Ili Mandiri; Konga surgindo como um contra-poder face à igreja e à coroa, com um carácter eminentemente secular e mercantil, inicialmente liderado por Francisco Carneiro Sequeira, e cada vez mais vinculado ao comércio de produtos timorenses e aos mercadores livres de Macáçar.⁵⁴⁶

Estas clivagens e relações de força no interior do estabelecimento português eram em grande parte tributárias das condições económicas e políticas que agora se perfilavam na região.

Com a perda de Malaca as comunicações com Goa passaram a ser feitas por Macau tornando-se ainda mais demoradas e dispendiosas do que até então e, por isso, mais esporádicas.⁵⁴⁷ Quando não chegava a Larantuka qualquer socorro ficava a comunidade

⁵⁴²⁵⁴² Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*, BA- 29-VI-31: fl. 25.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Paggar* (M ‘vedação ou sebe de bambo com espinhos’, ‘fortificação circundada por sebes’).

⁵⁴⁵ NL-HaNA-1.04.02- 1200: 84v.

⁵⁴⁶ Correspondência entre o rei D.João IV e o vice-rei da Índia, *ANTT Documentos Remetidos da Índia*, livro 56- Nº58: fls 117 e 212v, livro 57-Nº 105: fls 211 e 392.

⁵⁴⁷ Como apurou Humberto Leitão “os barcos saíam de Goa pelo mês de Abril para Macau, partiam dali em fins do ano, via Batávia, para Timor aonde chegavam em princípios do ano seguinte. Feito o carregamento do sândalo, largavam para Macau com a monção de sudeste, fazendo também, de ordinário, escala por Batávia” (1948: 180).

desprovida dos bens necessários para as trocas mercantis.⁵⁴⁸ Mesmo para a obtenção de mantimentos os habitantes *moradores* portugueses e luso asiáticos de Larantuka dependiam fortemente do trabalho sazonal como soldados nos barcos da coroa “sustentando-se os mais deles das pagas que para isto lhes fazem”.⁵⁴⁹ Em 1646, por exemplo, reportam fontes holandeses que muitos em Larantuka estavam quase “a morrer de grande fome por não ter lá ido o barco da China”.⁵⁵⁰ A documentação epistolar da VOC refere o sistema de crédito a que os mediadores portugueses de Larantuka eram obrigados a recorrer por falta de liquidez. Por vezes, as dívidas aos holandeses arrastavam-se anos a fio e era frequente estes solicitarem a intervenção dos vigários para que finalmente fossem pagas.⁵⁵¹ A ausência prolongada de reforços militares vindo de Goa e Macau tinham ainda um outro efeito colateral, já conhecido em Larantuka: o de deixar campo aberto às pretensões imperialistas de Macáçar em relação aos arquipélagos de Solor e Timor. Quer os responsáveis pela capitania quer os missionários enviam durante esta década vários avisos a Goa sobre a persistência dessa ameaça e a necessidade duma presença dissuasora nas terras já cristianizadas.⁵⁵²

Mas se, por um lado, os laços com a coroa se tornaram mais precários e imprevisíveis, por outro lado, o início da colonização de Timor e a fixação de mercadores portugueses em Macáçar vieram impulsionar o papel de Larantuka no comércio do sândalo. Os *casados* de Barrobo negociavam não apenas em seu próprio nome e proveito mas ainda como agentes comerciais dos regentes de Gowa e Tallo em troca de uma comissão ou percentagem sobre os lucros. Alguns dos mais reputados destes mercadores privados passavam grandes temporadas em Flores conduzindo a partir daí os negócios da rota Timor-Macáçar (Borges 1996: 128-133, Roever 2002: 238-239). A par de figuras já conhecidas, como Pascoal Barreto, emerge neste período o nome de Francisco Vieira de Figueiredo que, como disse atrás, durante os vinte anos seguintes se viria a destacar como o mais importante negociante e diplomata português em todo o arquipélago malaio-indonésio.

Uma outra circunstância que nesta década veio favorecer os negócios dos portugueses na região foi o tratado de paz por dez anos assinado entre Portugal e os Estados-Gerais

⁵⁴⁸ Os portugueses levavam do Coromandel os têxteis que em Macau se juntavam às sedas e porcelanas chineses que depois, no arquipélago oriental, trocavam pelo sândalo de Timor, escravos, especiarias e arroz (Borges 1996: 135).

⁵⁴⁹ António Bocarro 1992[1635], *O Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do estado da Índia Oriental*, I.Cid (ed.) Vol. 2: 273.

⁵⁵⁰ NL-HaNA-1.04.02- 1166: 500.

⁵⁵¹ NL-HaNA-1.04.02-1141: 397, NL-HaNA-1.04.02-1142: 114v-115v, NL-HaNA-1.04.02- 871: 102, NL-HaNA-1.04.02-1167: 311.

⁵⁵² Carta do Padre Frei Sebastião de S. José ao vice-rei, ANTT-*Livro das Monções* 57: fl 422, 424-26, e carta de F.Carneiro de Sequeira ao vice-rei *idem* fl: 427v-428.

neerlandeses para o período de 1641-1651, no seguimento da restauração da independência lusitana. As tréguas foram acolhidas ansiosamente pelo debilitado Estado da Índia e com grandes reservas pela VOC, para a qual a guerra contra as embarcações e feitorias portuguesas no Oriente era uma valiosa fonte de receitas.⁵⁵³ A pretexto das negociações sobre Ceilão a implementação da paz foi sucessivamente protelada por Antonio Van Diemen, o então governador-geral da Companhia das Índias Orientais, até ser finalmente ratificada em Batávia no final de 1644.⁵⁵⁴ Ao estipular, entre outras coisas, a livre circulação das embarcações das duas potências europeias o tratado vinha, pelo menos temporariamente, libertar os portugueses dos entraves causados pelos bloqueios e ataques holandeses e dar azo ao florescimento do comércio de sândalo e do mercado de Larantuka.

A partir de 1640 os portugueses de Larantuka tornam-se os principais negociadores daquela madeira. O sândalo trazido de Timor era armazenado e vendido em Larantuka e por vezes transportado para importantes cidades portuárias como Macáçar e Batávia. Nos anos em que não ia barco de Goa ou de Macau os principais compradores, a par dos portugueses de Barrobos e dos macaçares, eram os holandeses.⁵⁵⁵ O negócio e concretamente a mediação portuguesa eram nesta altura francamente incentivados pelo governo-geral em Batávia. Quer nas instruções anuais para os comerciantes das armadas da Companhia, quer nas missivas dirigidas às autoridades em Larantuka (o ainda influente e centenário capitão-mor Francisco Fernandes e os frades dominicanos) a propósito do tratado de paz e das tréguas próximas, Van Diemen e o Conselho da Índia sublinham o interesse mútuo em persuadir os portugueses a irem vender as suas mercadorias a Batávia.⁵⁵⁶ Alguns dos mercadores de Larantuka que com esse propósito visitavam aquele porto com alguma regularidade ganharam a confiança de funcionários da VOC e a reputação de intermediários recomendáveis.⁵⁵⁷

O aumento das oportunidades de negócio - quer com os portugueses de Macau e de Macáçar quer com os holandeses - veio, entretanto, aprofundar as rivalidades na comunidade mercantil de Larantuka e criar fricções entre vários dos seus componentes, que, como já vimos, resultaram na retirada definitiva do capitão-mor português Francisco Carneiro de

⁵⁵³ Sobre os ganhos e perdas dos dois países no Oriente, em África e no Brasil no período que antecedeu a paz ver Boxer 1958: 13.

⁵⁵⁴ NL-HaNA-1.04.02- 866: 761, NL-HaNA-1.04.02- 867: 37-38, NL-HaNA-1.04.02- 1141: 396-398.

⁵⁵⁵ Ver sobre o volume do negócio e o preço do sândalo Arend de Roever *op.cit.*: 241-242.

⁵⁵⁶ NL-HaNA-1.04.02- 866: 760-762.

⁵⁵⁷ É o caso de Miguel Gonçalves falecido em Batávia em 1642, António Ribeiro Maria, Baltasar Henriques, Pascoal Macedo e Luis Camele, indicado como servente de Maria Teixeira de Larantuka (NL-HaNA-1.04.02- 866: 760, NL-HaNA-1.04.02- 867: 39, NL-HaNA-1.04.02- 1142: 115v). Estes nomes não figuram nas fontes portuguesas consultadas.

Sequeira e de outros moradores do seu partido para Konga.⁵⁵⁸ Sequeira propõe mesmo ao vice-rei que o centro das actividades dos portugueses na área seja transferido para aquela povoação, numa tentativa de desvincular o comércio do sândalo tanto da influência dominicana como do território sujeito à autoridade dos *raja* de Larantuka, que acusa de deslealdade para com Portugal e de falta de devoção cristã:

Vossa Senhoria ponha os olhos nestas terras del Rei que é Congas seja a cabeça aonde assista o prelado maior delas e capitão del rei pois se ganharam aos mouros com as armas de seus capitães e vassalos derramando muito sangue nelas e foram as melhores que há em todo este arquipélago de Solor que, para [o] efeito, é necessário que Vossa Senhoria mande a cidade de Macau e aos moradores de Macáçar que todos os barcos que vierem para estas partes venham a estas terras de Congas a tratarem de seus contratos e não em Larantuka terras de *Payao* vassalo e tributário do rei de Macáçar e os cristãos que vivem nela não esperam mais do que a ordem de Vossa Senhoria (...)⁵⁵⁹

É este clima de animosidade entre Carneiro de Sequeira e os clérigos da missão, assumindo-se Konga como um contra-poder face a Larantuka, que o novo capitão-mor João Colaço Tenreiros vem encontrar quando em 1646 chega a Flores para tomar posse da capitania. Consigo levava a patente de capitão-mor do mar que o vice-rei mandara entregar a Sequeira bem como instruções para erguer uma fortaleza no sítio de Cupão [kupang], em Timor. O propósito era agora pôr em prática os planos acordados em Goa com Frei António de São Jacinto por forma a criar uma segunda capitania naquela ilha que por enquanto ficaria na dependência de Larantuka. Tal subordinação de poderes não terá agradado a Francisco Carneiro de Sequeira, nem aos seus adeptos em Konga, que chegam mesmo a recorrer à força das armas para impedir o desembarque do novo capitão na suas terras.⁵⁶⁰

O relacionamento entre os dois oficiais manter-se-ia tenso e dependente da mediação do novo vigário-geral e visitador padre Frei Sebastião de São José. Este, que chegara com quatro outros frades e João Colaço Tenreiros a Larantuka depois duma estadia em Macáçar, captara rapidamente o respeito e consideração dos católicos locais, incluindo os de Konga, ao castigar os excessos e cobiças de alguns missionários envolvidos nos negócios do sândalo.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ ANTT *Livros das Monções* 57: fls 419-19v.

⁵⁵⁹ ANTT *Livros das Monções* 57: fl 429.

⁵⁶⁰ *Idem*: fl 415.

⁵⁶¹ ANTT *Livros das Monções* 57: fls 211, 392, 424, 427, *Livro das Monções* 60: fls 19, 280v.

O desagrado dos mercadores livres perante o comportamento dos religiosos tinham sido por diversas vezes transmitido ao rei e ao vice-rei.⁵⁶² Numa das missivas as razões são apresentadas sem rodeios: - negligência dos religiosos no serviço às cristandades “sendo verdade que não acodem com cousa nenhuma e o capitão- mor Francisco Fernandez é quem sempre sustentou de tudo a suas custas como é notório”; - procura imprópria de lucros materiais, “aqui [em Larantuka] estão algumas cristandades antigas e eles pedem religiosos [mas estes] não acodem por não haver sândalo e todos acodem a Timor ...os cristãos que baptizam são os paus de sândalo”; - atitudes monopolistas no negócio do sândalo “depois que vim a esta Larantuca não vi vir [de Timor] barco de nenhum mercador e nem dos moradores, mais que todos serem de frades”.⁵⁶³

Por seu lado, o recém-chegado João Calaça instala-se perto da missão, na aldeia de Larantuka, e estabelece boas relações com os dominicanos. Não obstante, é evidente que também aos seus olhos Larantuka reveste uma importância meramente logística nos projectos económicos e políticos que se vão tecendo. Assim, se Francisco Carneiro de Sequeira apelara ao vice-rei para que Larantuka fosse substituída por Konga, o novo capitão-mor propunha agora deslocar para o futuro forte em Cupão algumas das actividades associadas ao comércio, nomeadamente o recrutamento da mão de-obra: “ (...) Também V^aS^a deve ordenar com grandes penas que os navios que vierem a Solor de Macau ou de outras partes não surjam em Larantuca e que a Cupão vão tomar os companheiros.”⁵⁶⁴

A escolha de Cupão obedecia a razões estratégicas. O reino, localizado na baía mais ocidental de Timor, não produzia nem sândalo nem qualquer outro produto de interesse comercial mas era o principal porto de acesso à ilha e Frei António de São Jacinto estava convicto que a sua sujeição e ocupação seria a forma de impedir a entrada e o estabelecimento de poderes concorrentes em Timor.⁵⁶⁵

Tinha sido com este intuito que o prelado defendera em Goa a ocupação daquele reino para construção duma fortaleza e em 1646 pôde, enfim, passar a Timor para ele próprio custear e dar início a esse projecto (Leitão 1948: 211). Em finais do ano seguinte um despacho do vice-rei fazia avançar o processo de autonomização de Timor ao prover

⁵⁶² ANTT *Livros das Monções* 56 (Nº58): fl 117 e 212v. *Livros das Monções* 57 (Nº 105): fl 211 e 392.

⁵⁶³ ANTT *Livros das Monções* 57 (Nº 169): fls 419-19v. A missiva não tem data nem assinatura mas o seu teor permite assumir que tenha sido escrita na década de 1640, muito provavelmente por Francisco Vieira de Figueiredo.

⁵⁶⁴ *Idem*, fl 417.

⁵⁶⁵ Humberto Leitão 1948: 209.

Carneiro de Sequeira no posto de capitão-mor de Cupão, com jurisdição separada do capitão de Solor. Para o substituir no cargo de capitão do mar de Solor – que vinha desempenhando desde a chegada de João Calaça- era nomeado “Francisco Fernandes o velho e, em sua ausência, o seu filho Francisco Fernandes com obrigação de socorrer ao capitão-mor de Timor sendo-lhe necessario e requerendo para ele.”⁵⁶⁶

Os anos seguintes vieram demonstrar que os receios de Frei António sobre a competição por Timor não eram infundados. Por um lado, os reis macaças de Gowa-Toló não tinham desistido de assenhorear à sua coroa e fé os arquipélagos de solor e Timor - em 1647 João Calaça e o Visitador padre Frei Sebastião de São José dão conta ao vice-rei de que Macaçar enviara de novo uma armada para Timor.⁵⁶⁷ Por outro lado, os holandeses voltavam de novo a apostar numa presença permanente na região.

7. Holandeses em Solor: quarto momento

Em Fevereiro de 1646 o Conselho da Índia, em Batávia, envia para Solor uma guarnição afim de reocupar o forte *Henricus*.⁵⁶⁸ Esta disposição era algo inesperada uma vez que o mercado do sândalo em Larantuka vinha satisfazendo confortavelmente a procura holandesa. O historiador holandês Roever interpreta-a como uma reação preventiva perante os bons resultados obtidos pelos portugueses de Larantuka e o receio de que aí viesse a surgir uma ‘segunda Malaca’(2002: 243-245). Nas instruções do Conselho para o comissário da armada, major Wilhelm Adriaensz van der Beecq⁵⁶⁹ e para o chefe nomeado, o tenente Heijndrick Heijndricsz van Oldenburgh, a decisão é explicada como o resultado do acordo firmado com a delegação da liga *wátan lémai* que no ano anterior estivera em Batávia. Durante as audiências com os membros do Conselho e o governador-geral da Companhia os emissários dos domínios soloureses aliados tinham pedido que uma força militar fosse de novo destacada para ocupar permanentemente o forte, afim de os proteger contra “as invasões portuguesas e mouras que estas nações impotentes muito receiam”.⁵⁷⁰ Com base neste apelo

⁵⁶⁶ ANTT *Livro das Monções* 57: 429v.

⁵⁶⁷ ANTT *Livro das Monções* 57: fls. 424, 427v- 428.

⁵⁶⁸ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 870: 65-76 publicada em P.A. Tiele & J.E. Heeres (eds.), 1886-1905, *Bouwstoffen* ... Vol. 3: 314 -326.

⁵⁶⁹ Este, por vezes tratado pela forma abreviada Verbeeck, já desde 1642 comandava as armadas que de Batávia iam comerciar às ilhas da Pequena Sunda.

⁵⁷⁰ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 870: 65.

bem assim como “noutros entendimentos, em particular porque na região se poderá obter uma boa quantidade de escravos” a Companhia decidiu regressar ao forte de Solor.⁵⁷¹ A força despachada contava com vinte e cinco soldados e trinta e cinco marinheiros e levava consigo um contrato que regulamentaria os deveres e obrigações de ambas as partes. Entre as condições aí estabelecidas contavam-se a obrigação dos reinos vassallos transferirem as suas aldeias para as redondezas do forte e, em particular, de procederem eles próprios à sua reconstrução. Os *sengadjis* solorenes da *lima pantai* deviam, além disso, assegurar que as suas populações deixassem de ir ao mercado de Larantuka e passassem a levar os seus produtos e fazer as suas trocas no forte de Lohayong.⁵⁷² Por esta altura o sândalo deixara de ter procura no mercado – em grande medida devido à ocupação da China pela Manchúria – e as instruções dadas a Vanderbeeck são claras: não deve comprar sândalo algum, uma vez que o existente em armazém era suficiente para os próximos anos. O principal interesse comercial era agora a mão-de-obra escrava, sobretudo homens, que deveriam obter no maior número possível para suprirem a grande necessidade de carpinteiros em Batávia.⁵⁷³

Na segunda metade da década de quarenta a madeira de sândalo volta a ter procura nos mercados chineses e o seu comércio recupera o antigo vigor. Os mercadores portugueses de Larantuka e de Barrobo continuavam a ser os seus principais operadores e apenas o sândalo que não podiam fazer transportar para Macau por falta de embarcações era vendido aos holandeses (Roever *op.cit.*:250).

Nos registos portugueses e holandeses da época avulta agora a figura de Francisco Vieira de Figueiredo, quer como mercador particular, quer como agente comercial de Macáçar, quer ainda no desempenho de duplas funções diplomáticas enquanto representante da coroa de Portugal e emissário dos regentes de Gowa-Tallo, sultão Mohamad Said e karaeng Pattingalloang.⁵⁷⁴ No estudo que Boxer publicou sobre ele lemos que Vieira de Figueiredo estava envolvido “nos tratos de sândalo das ilhas da Sunda, do cravinho das Molucas, do ouro da China, Filipinas e Sumatra, de carapaça de tartaruga de Macáçar e, naturalmente, dos textéis de Coromandel e de Gujarat.” (Boxer 1967: 7). Activo em Flores desde o início da década, são da sua autoria algumas das informações que desde essa data chegaram até nós sobre a situação local. Num desses primeiros relatos, uma carta ao vice-rei

⁵⁷¹ *Ibidem.*

⁵⁷² *Idem*: 73-75. Interessante notar a importância atribuída pelos directores da Companhia holandesa a estes contratos na salvaguarda dos seus interesses. Cada contrato era feito em duplicado, em língua neerlandesa e em língua malaia e deveria ser lido, explicado verbalmente, assinado em duplicado e reenviado para Batávia.

⁵⁷³ *Idem*: 69-70.

⁵⁷⁴ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1166: 499.

datada de 1649, Vieira de Figueiredo faz notar que apesar de continuarem as trocas comerciais entre os portugueses de Larantuka e os holandeses de Solor, as relações entre os dois partidos europeus são agora dominadas pelos respectivos interesses em Timor e intentos de erigir uma feitoria em Cupão.⁵⁷⁵

Com efeito, o *opperhoofd* Heijndricsz van Oldenburgh pouco depois da reocupação do forte de Solor escrevera ao Conselho da Índia dando conta dos planos portugueses sobre a construção dum forte em Cupão, acrescentando que o rei daquele lugar pedia ajuda à Companhia para se livrar dessa invasão.⁵⁷⁶ A partir de então os holandeses mostram-se, também eles, cada vez mais interessados e envolvidos com os assuntos e naturais de Timor.⁵⁷⁷

Em 1648 o mercador Hendrick ter Horst, sucessor do entretanto falecido van Oldenburgh na capitania de Solor, comunica com desalento às autoridades em Batávia que nos dois anos que já iam de estadia pouco se tinha alcançado: ⁵⁷⁸ os servos captados essencialmente em Savu eram poucos, os aliados da *lima pantai* continuavam a ir à socapa oferecer os seus produtos a Larantuka (boicotando assim o projecto de desenvolver um mercado em Lohayong) e os portugueses não se apressavam a pagar as dívidas contraídas à Companhia. Além disso, um terremoto de grande intensidade tinha destruído parcialmente o já danificado forte Henricus vindo atrasar ainda mais a sua reconstrução.⁵⁷⁹ Também em Timor os negócios não iam de vento em popa. O rei de Cupão mostrava-se bem inclinado à VOC: expulsara os portugueses do seu reino e acolhera bem o residente holandês e um par de soldados enviados de Batávia para seguirem e orientarem mais de perto os negócios. Mas a guerra que agora opunha Cupão e o domínio aliado de Amavi ao Sonba'i (apoiado pelos homens de Francisco Carneiro de Sequeira) estava a causar fome e dizimação nas populações e limitava fortemente as oportunidades de comerciar fosse o fosse. Desapontado, Ter Horst queixa-se de que a chalupa enviada à costa norte da ilha não trouxera grande coisa de Kupang.⁵⁸⁰

Os relatos periódicos do mercador Hendrick ter Horst mostram também como as relações entre holandeses e portugueses e entre europeus e respectivos aliados lamaholot são terreno fértil para intrigas, suspeitas, traições e deserções. Conta, por exemplo, que um certo

⁵⁷⁵ ANTT *Livro das Monções* 57: fl70-71.

⁵⁷⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1166: 500.

⁵⁷⁷ ANTT *Livro das Monções* 57: fl 416v, *Livro das Monções* 58: 70-71, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1167: 317v

⁵⁷⁸ Ter Horst mantém-se responsável pelo comércio com Timor até 1660, ano em que regressa a Batávia onde continuaria a viver até ao fim dos seus dias (W.Ph. Coolhaas, 1964, *Generale Missiven....* Vol. 2: 374, nota 3).

⁵⁷⁹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1167: 310, 314v, 319-320.

⁵⁸⁰ *Idem*: 314v

português de Larantuka, Valério da Silva, o avisou de que os soloreses seus vassalos, conluiados entre si, preparavam um ataque surpresa ao forte para depois se passarem para o lado português. Embora esta informação pudesse ser um mero boato não caiu em saco roto; pondo-se de sobreaviso, o comandante holandês proibiu a entrada no forte a todos que não fossem funcionários da VOC, acreditando ter assim boicotado um ataque eventual.⁵⁸¹ Mas não eram só os soloreses que pareciam descontentes. As deserções entre os próprios funcionários da Companhia continuavam: já no ano anterior desertara um marinheiro da guarnição e nem o aumento preventivo dos salários impediu que mais dois fugissem para Larantuka.⁵⁸²

Apesar de tudo, os negócios entre os holandeses do forte e os portugueses de Flores oriental continuavam, e agora com uma novidade: os carregamentos de sândalo tinham lugar não só em Larantuka mas também em Konga, que durante os anos seguintes se afirmaria como importante entreposto comercial, quer no trato com os holandeses quer com os macaques e mesmo com a carreira de Macau.⁵⁸³ Nas instruções que a guarnição do forte Henricus recebe do governador-geral em Batávia recomenda-se agora que tenham o cuidado de ir carregar o sândalo aos referidos portos portugueses antes da chegada dos barcos daqueles dois entrepostos concorrentes, para poderem escolher melhor a madeira a ser depois transportada e vendida em Taiwan.

Na transição entre as décadas de 1640 e 1650 as relações entre holandeses e portugueses tornam-se cada vez mais tensas. Por um lado, pela iminência da guerra entre os dois poderes europeus agora que as tréguas de dez anos chegavam ao seu termo e, por outro lado, pela pressão crescente que os luso-asiáticos de Konga, sob comando de Carneiro de Sequeira e associados ao Sonbay, vinham exercendo sobre os reinos de Servião castigando e ameaçando os que entabulassem negócios com a companhia holandesa.

Frei António de São Jacinto é chamado a regressar à Índia em 1649 sem chegar a concluir o forte que projetara (Leitão 1948: 214).

Em 1651 o *opperhoofd* de Solor, vendo-se impotente para proteger os seus aliados de Kupang das investidas dos portugueses, alerta o Conselho da Índia para a

⁵⁸¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1180: 588.

⁵⁸² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1167: 317, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1180: 586v.

⁵⁸³ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1180: 588v.

insustentabilidade da situação: ou Batávia enviava um exército capaz de afirmar a posição holandesa em Timor, ou retirava do arquipélago, ou a ilha e todo o seu comércio cairão nas mãos dos portugueses.⁵⁸⁴

No ano seguinte o fim do armistício entre os Países Baixos e Portugal veio ditar o recomeço das hostilidades e Ter Horst é informado de que em breve poderia contar o auxílio pedido.

Com o início da década de 1650 abria-se um novo capítulo nas relações entre os dois poderes europeus, e que já não teria como palco as ilhas de Solor e Flores, mas Timor. É aí que as duas forças rivais se continuariam a degladiar por uma posição hegemónica – agora já não apenas no plano comercial mas, cada vez mais, em termos territoriais e políticos. Uma luta que em 1656 levará a VOC a abandonar definitivamente o forte Henricus para se instalar em Cupão, na fortaleza iniciada por Frei António de São Jacinto.

⁵⁸⁴ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1187: 636v.

CAPÍTULO 8 – PORTUGUESES EM LARANTUKA (1650 a 1700): SOB O SIGNO DE HORNAY, COSTA E VIEIRA DE FIGUEIREDO

1. Guerras com os holandeses e emergência do poder euroasiático em Timor

1.1. Holandeses em Solor: último momento

Se para os portugueses de Flores oriental a década de quarenta fora marcada pelas campanhas de conquista militar e religiosa em Timor (ocidental e central) e pela fragmentação do agrupamento de Larantuka dando origem a um segundo núcleo em konga, os anos cinquenta seriam dominados pela luta contra a Companhia neerlandesa em solo timorense.

A velha rivalidade entre portugueses e holandeses alastra-se definitivamente a Timor onde se vem a traduzir numa bipolarização das alianças dos poderes locais em torno dos dois concorrentes europeus, tal como acontecera no arquipélago de Solor.

Não irei aqui demorar-me em detalhes sobre a acção portuguesa em Timor, quer por não ser esse o objecto deste estudo quer por ser um tema já bastas vezes examinado por diversos autores,⁵⁸⁵ pelo que me limitarei aos aspectos que mais directamente tiveram implicações nas cristandades de Flores oriental.

As hostilidades foram despoletadas em 1651 quando perto de vinte holandeses da guarnição do forte de Solor foram feitos prisioneiros pelos cristãos de Konga. A questão arrastar-se-ia durante os anos seguintes desencadeando uma série de acções e reacções entre as partes envolvidas cujos registos iluminam algumas das características dos agrupamentos luso-florineses durante este período.

Como em tempo de paz se tornara habitual, os holandeses tinham ido à baía de Konga fornecer-se de madeira, que havia ali em abundância e que usavam como lenha e na

⁵⁸⁵ Entre as publicações sobre a história de Timor que contemplam este período veja-se, entre uma vasta lista de publicações, C.R. Boxer 1947, 1967 e 1990 (1968), Afonso de Castro 1867, R. Cinatti 1950, H. Hagerdal 2012, H. Leitão 1948 e 1952, T. De Matos 1974, Faria de Moraes 1934 e 1944, L. De Oliveira 1949, A. de Roever 2002 e 2005: 219-231.

construção de alojamentos e embarcações. Ao desembarcarem foram atacados pelos portugueses. Dezanove foram presos e dois conseguiram escapar e regressar ao forte.⁵⁸⁶

O capitão-mor faz saber ao comandante do forte, Ter Horst, que a captura da chalupa e dos seus tripulantes representava uma retaliação ao ataque perpetrado pela VOC a duas naus de Francisco Vieira de Figueiredo junto a Japara, na costa de Java. Ter Horst decide ir a Timor e por meio de artimanhas toma como refém um dos dominicanos que ali assistiam, Frei Cristóvão de Santiago, e leva-o para Solor com o intuito de o utilizarem como moeda de troca.⁵⁸⁷

Conta o *opperhoofd* do forte Henricus que os aliados soloreses da *watan léma* recebem algum tempo depois a visita de um emissário de Larantuka, Baltasar Henricus. Com cinco *perahu* (M ‘embarcação’) fora a Trong (Adonara) pedir ao *sengadji* Daya para em nome dos principais de Larantuka (Pajongh, Lagadoni e o capitão adjunto Sicque Fernandes) apresentar aos holandeses do forte um pedido de desculpa pelo sucedido em Konga. Contara que o ataque estava a criar discórdia entre os portugueses pelo que os de Larantuka estavam prontos para ir a ‘Congas’ resgatar os prisioneiros e fazer tudo o possível para ajudar a Companhia. Bastaria aos holandeses dizerem quando e como. O emissário terá ainda dado conta da apreensão com que em Larantuka receberam a notícia da chegada eminente de uma armada de Batávia. Ter Horst não só rejeita a oferta de Baltasar Henricus como ainda repreende o *sengadji* de Trong por conferenciar com os portugueses mostrando-se, uma vez mais, céptico quanto à firmeza da lealdade dos aliados. Numa tentativa de resolver ele próprio a questão, nos primeiros dias de 1653 vai a Larantuka para negociar a libertação dos presos, mas em vão. Os portugueses recusavam agora imiscuir-se no assunto.⁵⁸⁸

No mês seguinte, com os reforços entretanto chegados de Batávia (a que voltaremos mais adiante), os holandeses lançam âncora na baía de Konga decididos a resgatar os presos, a bem ou a mal. As conversações iniciadas ainda no barco cedo caíram num impasse porque o porta-voz dos portugueses, um “mostisen” (presumivelmente um luso-lamaholot) que fora a bordo, impunha um armistício entre estes e a Companhia como condição para a devolução dos cativos.⁵⁸⁹ Tal possibilidade não estava de todo nos planos do comandante da armada que

⁵⁸⁶ O incidente encontra-se documentado em fontes portuguesas e holandesas com assinalável concordância, embora estas últimas providenciem bastantes mais pormenores. São elas respectivamente a *Breve Relaçam* do dominicano António de Encarnação, (BA-29-VI-31, fls: 37-38), e as cartas que o comandante holandês, ao tempo Hendrick ter Horst, remete aos seus superiores em Batávia (NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 98-103).

⁵⁸⁷ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 98v.

⁵⁸⁸ *Idem*: 101v-102v.

⁵⁸⁹ *Idem*: 84v.

tinha sido enviado justamente para fazer a guerra e não a paz e para tentar, uma vez mais, expulsar os portugueses daquelas paragens. Assim, ignorando a proposta que lhes fora feita a tripulação desembarca, ataca um *paggar* e persegue a população que se refugiara nas matas. As referências a este assalto divergem: a crónica dominicana conta que os portugueses já se tinham posto a salvo pelo para além duma igreja incendiada pouco mais perderam, infligindo antes pesadas baixas ao inimigo.⁵⁹⁰ Os relatórios holandeses falam de perseguições terra dentro e da destruição de aldeias e barcos dos portugueses assegurando que as baixas tidas foram pouco graves. Queixam-se ainda da falta de ajuda dos aliados soloreses que acusam de se terem mantido sempre ao largo, sem intervir.⁵⁹¹

Um mês mais tarde, a armada atraca ao largo de Larantuka numa nova tentativa de solucionar o caso, desta vez a pedido do ainda refém Frei Crisóstomo.⁵⁹² As conversações, agora mediadas pelos portugueses de Larantuka Simão Gomes e Valerio da Silva,⁵⁹³ voltam a não ter qualquer resultado. Os portugueses continuavam a impor tréguas como condição pelo que o capitão Johannes Burgers desinteressou-se do caso atalhando que não eram uns meros dezassete homens que iriam fazer falta à Companhia.⁵⁹⁴ Esta não era, porém, a opinião do *opperhoofd* do forte Henricus. Ao contrário de Burgers, que em breve regressaria a Batávia, Ter Horst tinha que continuar no terreno e operar num clima de mau estar crescente, quer em Solor quer em Timor. Pragmático, opta por uma atitude contemporizadora de forma a prevenir a escalada das hostilidades e, à revelia do comandante da armada, vai a Larantuka onde firma com os portugueses uma trégua de armas e procede à troca de prisioneiros.⁵⁹⁵

O episódio descrito revela ainda a preocupação dos principais de Larantuka em se demarcarem dos portugueses de kongas e das suas acções. O que, para além do receio de futuras retaliações por parte dos holandeses, dá conta de que se consolidara a diferenciação entre os dois núcleos de *casados* e *moradores* luso-asiáticos. A menção a esses principais de Larantuka⁵⁹⁶ ilustra bem a índole heterogénea dos grupos ali residentes: o capitão Fernandes, presumivelmente filho ou parente do primeiro capitão-mor local Francisco Fernandes,

⁵⁹⁰ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.38.

⁵⁹¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 85.

⁵⁹² *Idem*: 85v.

⁵⁹³ Este último era já um conhecido informador de Ter Horst a quem, anos antes em kongas, alertara para uma eventual traição por parte de súbditos da *lima pantai* (NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1180: 588).

⁵⁹⁴ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 87.

⁵⁹⁵ Este desenlace parece ser ignorado na memória dominicana que ao terminar o relato do episódio dá conta de que finalmente Frei Crisóstomo foi posto em liberdade mas sem aadiantar como (Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 37).

⁵⁹⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 100.

representando os moradores cristãos e luso-asiáticos, o Payang e Lagadoni em representação do reino indígena *demon lewo pulo*.

Da ajuda que em 1651 o chefe Hendricks Ter Horst pedira a Batávia “para vingar a grande violência que de vez em quando se faz contra a VOC e aliados” foi finalmente enviado um primeiro esquadrão em Janeiro de 1653 enquanto se preparavam em Amboina reforços mais substanciais.⁵⁹⁷ Um mês depois, o capitão Johannes Burgers desembarcava em Timor com uma armada de quatro embarcações, uma força de duzentos homens, e a dupla missão de atacar os portugueses e de construir um forte em Cupão. Confirmada a importância estratégica do lugar (pela boa localização geográfica e disponibilidade de água potável) começaram de imediato as obras para terminar a fortificação iniciada na década anterior por Frei António de São Jacinto. A tarefa foi concluída em poucas semanas e a armada rumou para Solor deixando 25 soldados e 6 marinheiros com mantimentos e munições e uma chalupa como guarnição do forte que, ironicamente, passou a ser designado forte Concordia.⁵⁹⁸

Após a expedição punitiva a Konga e da visita a Larantuka para resolver a questão dos holandeses aprisionados, de que falei acima, Burgers volta a Cupão encontrando o forte em ordem mas os reinos vizinhos em estado de guerra. Mobiliza os soldados da guarnição para socorrerem os reis aliados nas lutas contra o partido dos portugueses, mas ele regressa com a armada a Solor. A 15 de Junho, depois de quatro meses de estadia na região, embarca para Batávia sem, afinal, ter chegado a atacar os portugueses em Larantuka ou em Timor. Nas considerações finais que elabora sobre a situação local Burgers explica que não o fez porque só com uma força de 400 homens poderiam combater e expulsar o inimigo daquelas ilhas. Declara o forte Henricus uma despesa desnecessária e defende a sua substituição definitiva pelo de Cupão o qual poderá, a seu ver, tornar-se a “chave” de entrada em Timor e um “binóculo” para controlar as acções dos portugueses.⁵⁹⁹ A edificação do forte Concordia fora, literalmente, a primeira pedra no sentido da ocupação neerlandesa de Timor. Logo em 1654 o governador-geral e o Conselho da Índia em Batávia, desapontados com o resultado da expedição de Johannes Burgers bem como com a situação comercial e financeira no forte Henricus, consideram a hipótese de abandonar Solor.⁶⁰⁰

Os anos seguintes são dominados por conflitos em Timor. Guerras entre os dois poderes europeus e os seus partidários locais, bem como entre os portugueses de Flores e os

⁵⁹⁷ *Idem*: 104v.

⁵⁹⁸ *Idem*: 84-84v.

⁵⁹⁹ *Idem*: 90-90v.

⁶⁰⁰ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 878: 62.

domínios timorenses no oeste da ilha que resistiam a submeter-se-lhes ou se mostravam insurrectos. Estes conflitos, ditados pelos interesses e rivalidades comerciais das e entre as várias partes envolvidas, aparecem na documentação coeva justificados por princípios de ordem ética e moral. Os registos neerlandeses referem-se-lhes como ajudas prestadas aos reis timorenses amigos contra a violência opressora dos portugueses de Larantuka e Konga enquanto as crónicas dominicas os dão como actos de defesa das cristandades contra os hereges holandeses, os mouros de Solor e Macáçar e os reis timorenses rebelados.⁶⁰¹ Como nos relatos de batalhas anteriores, ambas as partes declaram ter infligido um maior número de baixas do que as que sofreram não obstante a superioridade numérica do inimigo.

O primeiro recontro dirigido por forças holandesas contra os portugueses em solo timorense deu-se em Setembro de 1654 e foi comandado pelo capitão Verheijden - enviado de Amboina para substituir Ter Horst e preparar (tal como Burgers antes dele) o caminho à grande armada de Vlaming van Oudshoorn que embora há muito prometida ainda não estava disponível. O resultado foi desastroso para a Companhia saldando-se na morte do comandante Verheijden e de três dos *sengadjis* soloreses da *lima pantai*.⁶⁰² O relatório que os oficiais holandeses sobreviventes elaboram sobre a situação da Companhia no terreno refere a superioridade numérica dos partidários dos portugueses. Não só em Timor, como na região de Solor-Flores. Estimam que o poder dos vassalos soloreses rondaria os 400 ou 500 homens enquanto Larantuka poderia juntar “mais de mil pessoas frescas e nisso residia a sua força”.⁶⁰³ Um ataque àquela povoação não fazia pois qualquer sentido e, tal como Burgers, aconselhavam ao abandono do forte Henricus e à concentração das forças em Cupão.⁶⁰⁴

Em Junho de 1656 atraca, enfim, a Solor a tão esperada armada do almirante Arnold de Vlaming van Oudshoorn (ver mapa 12, em anexo 1).⁶⁰⁵ Ter Horst regressara para um segundo mandato como *opperhoofd* do forte e organiza em conjunto com Vlaming uma campanha contra o reino de Amarassi (região sudoeste de Timor), aliado dos portugueses. Uma semana depois as forças da VOC contando 450 soldados desembarcam em Cupão. Mas também desta vez os ventos não se mostraram de feição: os equipamentos e armas demasiado

⁶⁰¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 878: 62, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 87v e Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fls. 44-55.

⁶⁰² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1209: 190.

⁶⁰³ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1209: 198-199

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

⁶⁰⁵ Este célebre comandante holandês tinha sido enviado para as Molucas afim de suprimir as revoltas emergentes entre os produtores de cravo de Amboina (Roever 2002: 260-61); Francisco Vieira de Figueiredo tivera um papel indirecto na fomentação da tais revoltas ao instigar os sultões de Makassar a apoiá-las, com o propósito de boicotar as pretensões monopolistas dos rivais neerlandeses (Subrahmanyam 1993: 344).

pesados, a chuva tropical e o total desconhecimento do terreno revelaram-se fatais. Os soldados da Companhia, alvo de emboscadas contínuas por parte do inimigo, acabam por bater em retirada sem nada terem alcançado.⁶⁰⁶ Voltando a Solor ruma de imediato para Batávia sem, também ele, tentar qualquer ataque a Larantuka. Os motivos porque não o fez, escreve mais tarde, prendem-se com a localização do povoado no sopé da montanha Ili Mandiri, cujas características topográficas “com muitos refegos e ravinas, cobertos de árvores” impossibilitavam qualquer um de entrar sem ser visto.⁶⁰⁷ E adianta que, caso porventura o conseguissem, nunca conseguiriam sair de lá com vida por causa da vantagem numérica dos habitantes “porque dizem que há lá oitocentas, novecentas a mil cabeças”.⁶⁰⁸

De Vlaming mostra-se mesmo perplexo por Larantuka ter sido escolhida para “quartel-general” dos portugueses de Solor e Timor (ver mapa 13, em anexo1):

As razões para isso, porque escolheram este local, não as compreendemos porque a ilha não tem produtos para comércio, tem pouco que comer, e não conseguem tirar daqui o que precisam e têm que ir buscar mantimentos a outros lugares especialmente a Timor. Por isso estão a pensar mudar-se para essa ilha (...) o que não lhes seria difícil porque em *Larantuka* só têm casas de bambu e colmo, sem valor; não têm lá quaisquer fortificações.⁶⁰⁹

Conclui, assim, que além de ser difícil não haveria qualquer utilidade em tomar Larantuka pela força e sugere mesmo que se faça um armistício com os portugueses, caso estes concordem. A continuarem as hostilidades, prossegue, a perseguição ao inimigo deverá ser feita em Timor e não em Flores “até porque se os expulsarmos de Timor eles ir-se-ão também embora de Larantuka”.⁶¹⁰ Também a sua apreciação de Solor e dos soloreses é negativa e aconselha Batávia a abandonar o forte Henricus. Perante a unanimidade das críticas quanto às despesas excessivas e inutilidade daquele posto o governador-geral e Conselho da Índia decidem ordenar a sua evacuação (ver mapa 14, em anexo1). Em Agosto de 1658 Ter Horst embarca com a guarnição para Timor. A sede da VOC na região transferia-se assim, e definitivamente, para o forte Concórdia em Cupão.⁶¹¹

⁶⁰⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1217: 218v-231, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fls. 51-55.

⁶⁰⁷ *Idem*: 213v.

⁶⁰⁸ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1616: 344v.

⁶⁰⁹ *Idem*: 213.

⁶¹⁰ *Idem*: 345.

⁶¹¹ No final da década seguinte, contudo, e a pedido dos aliados de Lohayong a Companhia volta a destacar dois canhoiros para o forte para proteger os aliados de eventuais ataques de Larantuka (NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1267: 478). Sobre a existência atribulada do forte de Solor ver R. Barnes 1987: 208-236.

No ano seguinte - e depois de outro recontro entre os dois partidos rivais se ter saldado na terceira vitória consecutiva das forças portuguesas - o governador-geral da VOC em Java, seguindo um conselho de De Vlaming, leva o comandante Ter Horst a propor um armistício aos portugueses de Larantuka. Estes impõem como condição que a Companhia saia de Cupão, o que Ter Horst recusa liminarmente.⁶¹² Em 1660, com a perda de Taiwan, a VOC deixa de ter interesse no comércio do sândalo e sua permanência em Timor passa a assumir um significado essencialmente político: manter um pé na região, defender os reinos aliados e dar caça aos barcos portugueses que navegavam entre Timor e Larantuka (Roever 2002: 269).

1.2. De Larantuka para Lifau: emergência do poder euroasiático em Timor

Na memória compilada e impressa em 1665 por Fr. António de Encarnação, que tenho vindo a citar, cada uma das vitórias dos portugueses em Timor é atribuída à intervenção miraculosa do patriarca São Domingos. Nessas ocasiões o santo dominico aparece identificado por alguns dos presentes como um frade desconhecido de longas barbas que durante o calor da batalha fora visto a ameaçar o inimigo e a encorajar os católicos.⁶¹³ Embora de modo menos enfático, são também reconhecidas e celebradas as contribuições de protagonistas mais humanos nestes sucessos, designadamente os comandantes dos diversos contingentes militares ao serviço dos portugueses. O primeiro destes capitães é Mathias Fernandes, “natural de Larantuka” e provavelmente parente do velho capitão-mor Francisco Fernandes.⁶¹⁴ Seguem-se-lhe os capitães Baltazar Gonçalves “nascido em Larantuka”, Matheus da Costa e António Hornay.⁶¹⁵ Entretanto, durante a estadia da grande armada de De Vlaming morre, vítima de doença, Francisco Carneiro de Sequeira que exercia há perto de quinze anos o cargo de capitão-mor de Timor. Para o substituir foi nomeado também um *morador* de Larantuka, Simão Luis, que liderou as forças portuguesas durante as decisivas batalhas de 1656 e 1658 contra os holandeses.⁶¹⁶

⁶¹² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 883: 124, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1229: 868.

⁶¹³ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fls. 45, 49, 53.

⁶¹⁴ *Idem*: 44.

⁶¹⁵ *Idem*: 49. Estes últimos - ambos ‘naturais de Larantuka’, sendo da Costa de origem lamaholot e Hornay um euroasiático de ascendência holandesa - haviam liderado as batalhas que levaram à derrota e morte do capitão Verheijen.

⁶¹⁶ *Idem*: 51.

Estes capitães, bem assim como outros chefes militares menos graduados nomeadamente alferes e cabos, tinham todos sem excepção sido recrutados pelos missionários entre os portugueses e cristãos de Larantuka. Para desempenhar estes cargos de liderança importava escolher indivíduos com influência nas comunidades locais, que tivessem capacidade de reunir o maior número possível de gente para servir nas campanhas. Isto porque não eram só os líderes militares que vinham de Flores, como ainda a totalidade dos soldados armados, os mosqueteiros.

Sucedem-se, assim, ao longo de todo o decénio os destacamentos de contingentes provenientes de Flores Oriental que os prelados dominicanos e os mercadores portugueses mobilizavam para sustentar as guerras em solo timorense. O mesmo se verificava, de resto, do lado inimigo: centenas de vassalos soloreses da liga *watan léma* foram recrutados e transportados do forte Henricus para a baía de Cupão afim de engrossarem as hostes afectas à Companhia neerlandesa. Uma diferença a assinalar é que enquanto os *sengadjis* aliados da VOC eram regularmente mobilizados para as batalhas contra os portugueses e, durante este período, levados (ou navegando em barcos próprios) para Timor,⁶¹⁷ não há evidências de que os *radja* de Larantuka tivessem alguma vez tomado parte pessoalmente nestas guerras.

Na historiografia europeia sobre a região a generalidade dos indivíduos provenientes da região oriental de Flores que no século XVII combatiam nas trincheiras de Timor sob a bandeira portuguesa (e mais tarde, em meados do século XVIII, contra ela) são frequentemente designados “larantuqueiros” (em português) ou *larantoekers* (em holandês), numa referência ao seu lugar de origem. O termo *larantuqueiro* equivalia à expressão “*morador* ou *casado* em Larantuka” e denotava já uma categoria étnica e linguística distinta, que a um tempo partilhava e se destacava dos diversos elementos que lhe tinham dado origem: os lamaholot cristãos, os portugueses europeus e o séquito de asiáticos e africanos de origem vária que os acompanhara quando no século XVI se fixaram em Solor. A interação, o cruzamento, e miscigenação entre os diversos grupos formara uma população assaz heterogénea, híbrida, e católica. Embora presente desde a chegada dos primeiros portugueses a Solor, esses indivíduos “mistos” assumiram ao longo do tempo uma importância crescente quer em termos numéricos quer em influência, dada a sua dupla pertença cultural (endógena e exógena) lhes garantir o acesso às diversas comunidades em presença e aos respectivos recursos (quer sócio-culturais, quer naturais). Mais, essa identidade plural, miscigenada, tornava-os particularmente aptos para fazer a ponte, a articulação, entre grupos e indivíduos

⁶¹⁷ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1180: 587, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1209: 189v-190, ANTT *Livro das Monções* 57 N° 698: 417-417v, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fls. 43-55.

de etnias e línguas diferentes (nomeadamente portuguesa, lamaholot e malaia). Vimos, por exemplo, como os principais de Larantuka e de Konga escolhem mestiços para seus emissários quando necessitam de negociar com os holandeses.

A heterogeneidade fenotípica que caracterizava a população lusoasiática é registada e traduzida nos documentos holandeses da época em termos duma categorização tripartida, fundada na raça e na cor, dos grupos que integravam o partido português. Assim, por exemplo, em 1653 o comandante holandês do forte Henricus informa o governador-geral e Conselho da VOC em Batávia que as forças portuguesas em Timor rondariam as “setecentas cabeças” incluindo “brancos, mestiços e cristãos-pretos de arroz”.⁶¹⁸ Uma outra denominação que nessa altura passa a avultar nos relatórios oficiais da Companhia é a de “portugueses pretos” (*zwarte portugeesen*) para referir os diversos segmentos não-europeus do estabelecimento luso-asiático: escravos, escravos libertos,⁶¹⁹ cristãos nativos, e mestiços (Boxer 1947: 1-3, Abdurachman 1983: 37-38, 94-95). Outro qualificativo para referir estes portugueses não-europeus era, como vimos no capítulo 1, o termo *toepassen* (neerlandês) ou *topasses* (português e inglês).⁶²⁰

Muitos dos nomes destes “topasses”, sobretudo dos que ocupavam funções militares destacadas, são mencionados nos registos da época. Os nomes são todos cristãos (transmitidos no seio da família e/ou clã ou adquiridos por altura do baptismo), de origem portuguesa, e compostos por nome próprio e sobrenome. Nas fontes coevas o nome desses oficiais é frequentemente acompanhado de uma identificação, por exemplo, “*morador em Congas*”, “*capitão larantuqueiro*”, “*filho de Macau*”, “*mestiço*”, “*portugueses e casados em Larantuka*”. Parte dos nomes então registados persistem ainda hoje em Larantuka. Bem assim como alguns dos títulos de cargos militares de chefia que os seus antepassados haviam desempenhado. Tais títulos revestiam um estatuto honorífico pelo que se mantiveram na família como testemunho de actos gloriosos do passado que, transmitidos de geração e geração, se tornaram muitas vezes no próprio nome do *suku* ou linhagem. Assim, por exemplo, o *suku* “Guarda”, *suku*

⁶¹⁸NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1200: 113. O epíteto “cristão de arroz” era usado pelos funcionários da VOC para referir os cristãos nominais, ou seja os naturais que aceitavam converter-se ao cristianismo para poderem usufruir dos benefícios sociais e económicos que isso lhes traria, embora continuassem como até aí a professar as religiões locais.

⁶¹⁹ Estes escravos livres, na maioria cristãos, eram designados em português *mardicas* e *mardijkers* em holandês. O termo deriva do sânscrito *maharddhika* ‘pessoa rica, poderosa’. Hoje na língua indonésia o termo permanece sob a forma *merdeka* ‘livre, liberdade’. Sobre os *mardijkers* na região de Timor ver Haga 1882: 191-264.

⁶²⁰ O termo ficou associado a Timor a partir da publicação em 1947 do célebre estudo de Boxer sobre a fase inicial da colonização daquela ilha, *The Topasses of Timor*.

“Mestri de Campo”, *suku* “kapitan”, *suku* “kapitan jentera” *suku* “Mordimo”, *suku* “Trinente cornel”.

Uma vez terminadas as campanhas em Timor uma parte dos soldados e capitães arregimentados em Flores Oriental regressaria às suas terras. Muitos optaram, porém, por estabelecer uma segunda residência em Timor onde permaneciam sazonalmente, juntando-se aos que já ali antes se tinham fixado nos anos 30 e 40, ou por via do comércio ou durante as primeiras campanhas militares.⁶²¹ Alguns conquistaram, durante a segunda metade do século XVII, posições política e economicamente proeminentes na região de Lifau. De entre eles destacam-se os dois capitães naturais de Larantuka mencionados atrás, Mateus da Costa e António de Hornay. Este último era um dos filhos do capitão holandês Jan de Hornay que no final dos anos vinte desertara para Larantuka onde casara com uma timorense cativa (Leitão: 237 e 251-52). Na década de cinquenta os Hornay e os Costa, a par da sua residência principal em Larantuka, estabelecem-se também em Mena (litoral norte a este de Lifau). Aí associando-se, por um lado, aos reis locais e, por outro lado, aos poderosos mercadores livres de Macáçar, nomeadamente a Francisco Vieira de Figueiredo, viriam a conquistar e a manter até ao final do século XVIII o monopólio comercial do sândalo e uma hegemonia política sem precedentes na história colonial de Timor.⁶²²

1.3. A cristandade de Flores: cristãos e aliados

Sobre a dimensão, localização, ou composição sociológica das comunidades católicas em Flores neste período pouco se sabe em concreto, ocupados como estavam os cronistas e protagonistas em registar os sucessos e consolidação do poder dos portugueses de Larantuka em Timor.

⁶²¹ Em carta de 1647 ao vice-rei o então capitão-mor João Calaça menciona vários *moradores* de Larantuka que com ele e com o Vigário Frei António de São Jacinto se tinham ido passado a Timor (ANTT, *Livro das Monções* Nº 57: 417-417v). Em 1659 Ter Horst escreve aos seus superiores em Batávia alertando que “os portugueses estão preparados para ir com as famílias de Larantuka para Lifau (no litoral noroeste de Timor, hoje Oekussi) e fazer o comércio ali, mas não há qualquer porto qualificado excepto o de Kupang e é por isso que eles querem apoderar-se deste lugar” (NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1229: 860).

⁶²² A emergência e influência destes grupos de lusoasiáticos revela fortes paralelismos como o que ocorreu noutros contextos do império português, não só na Ásia como no Brasil e em África. Veja-se a esse propósito os estudos de Jill Dias e em particular o seu artigo sobre “Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico” (2002: 293-320).

De interesse são, entretanto, as notícias sobre a visitação do dominicano Frei João da Costa.⁶²³ Em 1651 desembarcara em Larantuka na tripla qualidade de Visitador-Comissário do Santo Ofício e Vigário das cristandades daquelas ilhas, vindo acompanhado de quatro missionários.⁶²⁴ De Goa tinham viajado para Macáçar onde ficaram um par de anos na povoação dos “cristãos expulsos de Malaca, com o cabido que já [ali] tinha feito Igreja Matriz”.⁶²⁵ Aí, seguindo o exemplo de outras congregações (jesuítas e franciscanos), Frei João mandou construir “apostos onde se pudessem hospedar os [frades dominicanos] que continuamente passam a Solor”.⁶²⁶ Para padroeiros da nova casa-igreja o padre visitador escolheu Francisco Vieira de Figueiredo e sua esposa dona Jacinta da Costa, pelas boas relações que estes tinham com o sultão da cidade. A igreja dominicana recebeu o nome de Nossa Senhora do Rozario de Macaçar e o padre Frei António de Macedo foi apontado para seu vigário. Uma vez pronta para lá se mudou a sede da *Confraria do Rozario* que tinha sido fundada por um frade dominicano espanhol a missionar em Manila, Frei Teodoro, e funcionava até ali na igreja matriz. Depois das festas de inauguração da igreja Frei João da Costa segue, enfim, para Larantuka.⁶²⁷

Das acções empreendidas durante a sua visitação a Flores destacam-se: - a distribuição de missionários pelas paróquias existentes; - a inspecção do ensino da doutrina às crianças; - a visita a Konga, onde o vigário acorda com os moradores e com o capitão-mor Francisco Carneiro de Sequeira a construção duma igreja; - a reparação da igreja de Larantuka; - o apostolado para áreas a noroeste Larantuka.⁶²⁸

Disposto a alargar a cristandade, o padre Frei João da Costa e dois companheiros percorrem outras regiões da ilha “chegando à povoação de Siduay na província de Bajú contra-costa de Larantuka”.⁶²⁹ Aí procede à evangelização e baptismo dos moradores, chegando mesmo a edificar uma igreja (Sam Domingo de Soriano). Morre pouco depois, vítima de envenenamento. A relação de 1665 aponta como causa as excessivas admoestações e repreensões que o Visitador terá feito aos costumes e comportamentos de alguns dos principais da terra, que teimavam em recusar a fé católica. Conta-nos ainda que apesar deste

⁶²³ Frei João da Costa, natural da Guarda, era leitor de teologia no convento dos dominicanos em Goa.

⁶²⁴ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 34.

⁶²⁵ *Idem*: 35.

⁶²⁶ *Ibidem*. A igreja dominicana de Barrobo começou a ser contruída em 1649 (Borges 1996:171-181).

⁶²⁷ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.35.

⁶²⁸ *Idem*: 35-39. O relato dominicano Não especifica o nome da igreja levantada em Konga, nem qual das duas de Larantuka necessitava de obras, se a da Nossa Senhora da Piedade se a da Nossa Senhora dos Remédios.

⁶²⁹ De acordo com Visser (1934: 158) e Rouffaer (1923-24: 22) *Baju* ou *Badjo* é hoje Maumere, na costa norte de Flores.

infortúnio a paróquia não se perdeu passando a ser assistida por Frei Manuel de Encarnação, um dos pregadores que fora com Frei da Costa.⁶³⁰

Em fontes holandesas relativas a 1651 consta ainda que dois padres de Ende estavam em Larantuka, do que se depreende que missão continuava activa naquela região de Flores central.⁶³¹ Tal assunção é corroborada por outros dados neerlandeses da época que dão os lugares de Saraboro e Numba (antes na costa noroeste do ilhéu de Ende Menor mas então já transferidas para o litoral fronteiro na ilha grande) como aliados dos portugueses.⁶³²

Numas das secções do diário que compôs durante a sua estadia no arquipélago (1656) Arnold de Vlaming van Oudshoorn descreve as ilhas de Solor e Timor e nomeia as zonas de influência de portugueses e holandeses.⁶³³ Dezanove povoados distribuídos pelas quatro ilhas vizinhas são indicados como “partidários” dos portugueses (ver mapa 15, em anexo 1):

Em Flores oriental, Larantuka e Konga; em Flores centro-oriental, Sikka, Paga e Crowe (topónimo que ocorre ainda sob as formas de *Crowij* e *Krowe*); em Flores central (Ende), Numba e Saraboro; na ilha de Adonara, Lovohokol (Lewoko), Woocke, langaarangh, e Quola; na ilha de Solor, Pamakayu, Patangh (‘Patão’ dos documentos portugueses), Kerawatung, lommamanouck e Lewolein; na ilha de Lembata, Lamalera, Lewoleba e Nouhalla.⁶³⁴

Esta listagem - a única fonte desde os anos de 1630 a referir explicitamente a área de influência dos portugueses no arquipélago de Flores e Solor - permite as seguintes considerações:

Em primeiro lugar, ilustra a existência de duas regiões diferenciadas: uma de forte implantação em Flores oriental (incluindo as ilhas de Solor, Adonara e a maior parte de Lembata), onde os portugueses contam com a lealdade de catorze aldeias; outra de fraca implantação, em Flores centro-oriental e central, onde apenas cinco povoados costeiros dispersos (Crowe, Sikka, Paga, Numba e Saraboro) são dados como seus aliados..

Em segundo lugar, denota uma disjunção entre as categorias “aliados” e “cristãos”. Assim, se em Flores central os povoados apontados constituem, simultaneamente,

⁶³⁰ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31, fls. 35-39.

⁶³¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1187: 632v.

⁶³² Segundo Rouffaer a transplantação ocorrera entre 1620 e 1630 (Rouffaer 1923-24: 144 e 145, ver ainda NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1127: 584-586v).

⁶³³ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1217: 212-215.

⁶³⁴ Não me foi possível identificar ou localizar vários dos topónimos, nomeadamente: Nouhalla (Lembata), Patang e Lommamanouck (Solor), Woocke, langaarangh, e Quola (Adonara).

cristandades providas de estações missionárias, o mesmo não se verifica na região oriental. Acerca dos lugares enumerados nesta área não existem evidências de que tivessem sido todos já evangelizados. Em relação, por exemplo, a parte das aldeias localizadas em Adonara o próprio Arnold de Vlaming esclarece que “sendo, embora, partidárias dos portugueses não têm deles nenhum apoio”.⁶³⁵ Outro exemplo é a ilha de Lembata, onde não fora desenvolvida qualquer acção apostólica sistemática.

Em terceiro lugar, a localização geográfica dos povoados pró-portugueses de Flores Oriental vem confirmar um padrão observado desde a tomada do forte de Solor em 1613: são na sua totalidade domínios lamaholot pertencente à formação *demon lewo pulo*, ritualmente subordinada ao reino de Larantuka (compare-se o quadro 1, em anexo 2, com o mapa 10 em anexo1).

A esta luz, a área de influência portuguesa na ponta oriental de Flores parece surgir mais como uma decorrência do seu alinhamento político com o *kerajaan* Larantuka (cuja composição permanece fundamentalmente inalterada) do que como o resultado da actividade (pastoral, comercial, política) concreta dos dominicanos e *moradores* portugueses.

Também as aldeias partidárias da VOC mantinham-se desde 1613 concentradas na parte oriental do arquipélago de Solor, sobretudo em Solor e Adonara, e dentro dos limites territoriais da liga *lima pantai*.⁶³⁶ Em Flores central apenas dispunham de aliados perto de Ende, um porto comercial e região produtora de canela selvagem, mas que a Companhia pouco frequentara nos últimos tempos.⁶³⁷

A bipolarização dos povos de Flores oriental estava, contudo, longe de se reduzir à rivalidade entre os europeus ali residentes. Se tanto os europeus (no caso português, luso-asiáticos e seus descendentes) como os lamaholot procuravam aliar-se entre si de modo a poder atingir os respectivos propósitos tratava-se, na maioria das vezes, de alinhamentos precários e informados por concepções distintas de adversário ou inimigo, como bem entendeu De Vlaming durante a sua estadia na região “ali [em Solor-Flores] ser-se aliado da VOC não significa ser inimigo dos portugueses tal como ser aliados dos portugueses não

⁶³⁵ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1217: 212-215.

⁶³⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1217: 214-216v.

⁶³⁷ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1636: 508. Um aspecto interessante que releva da comparação das listas de 1613 (elaborada por A.Scotte) e de 1656 (elaborada por De Vlaming) é o aumento do número de aldeias nomeadas, o que resulta não só da inclusão da ilha de Lembata como de um conhecimento mais detalhado da geografia e toponímia das restantes ilhas por parte da guarnição do forte Henricus.

significa ser inimigos da Companhia”.⁶³⁸ Se para os holandeses e portugueses se tratava duma luta pela hegemonia política e económica naquela região, para os lamaholot o objectivo não era a vitória mas a manutenção do dualismo e da complementaridade em si mesmos.⁶³⁹

Na realidade, embora desde 1613 o mapa das alianças políticas na área pouco se tivesse alterado, certo era que as lealdades permaneciam contingentes ao princípio da reciprocidade, enquanto contrapartida às vantagens (económicas, militares, políticas) proporcionadas pelas forças alógenas, vigorando se elas existiam e esfumando-se na sua ausência (que no caso holandês eram cuidadosamente firmadas em contractos escritos e assinados pelas partes). Esta impermanência dos povos aliados é um fonte de preocupação continuada. Os comandantes da Companhia no terreno, queixam-se frequentemente da falta de fidelidade dum ou doutro chefe ou povo solorês desde a chegada da VOC ao arquipélago e atribuem o facto à falta duma presença militar mais expressiva que assegurasse a protecção dos aliados. Tais acusações de rebeldia tinham-se acentuado desde que a Companhia retirara de Solor e deixara de poder defender os seus “vassalos soloreses” das investidas dos cristãos do outro lado do estreito. Por exemplo, logo no início dos anos sessenta Ter Horst (agora comandante em Cupão) notifica os seus superiores que Inaij Chili, a “rainha de Solor” (Lohayong) vendo-se desamparada pela VOC e temendo o poder crescente dos portugueses decidira juntar as aldeias soloresas da liga *watan léma* e ir a Larantuka procurar negociar a paz. O único que rejeitara o plano e quisera manter-se intransigentemente inimigo dos portugueses fora o *sengadji* de Lamakera, povoação que se mostrara desde 1613 um aliado incondicional dos holandeses.⁶⁴⁰ Na mesma carta Ter Horst informa ainda que os soloreses estavam particularmente temerosos devido à presença de portugueses de Macáçar na zona e aos rumores de que muitos mais estavam para vir e juntar-se aos de Larantuka.⁶⁴¹

O acontecimentos dos anos seguintes viriam mostrar que tais receios não eram vãos. Com efeito, durante a década de 1660 Larantuka conheceria um dos mais importantes afluxos de cristãos de toda a sua história e o reforçar subsequente da ligação entre o *kerajaan* Larantuka e a cultura híbrida luso-asiática-católica que caracterizara os estabelecimentos portugueses de Malaka e Macáçar de onde provinham os novos imigrantes.

⁶³⁸ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1217: 212-231.

⁶³⁹ Encontram-se neste aspecto fortes paralelismos com o contexto das Molucas (Andaya 2001: 14-24).

⁶⁴⁰ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1236: 510.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

2. Expulsão dos portugueses de Macáçar e refúgio em Larantuka (1660-1670)

2.1. Ataque da VOC a Macáçar e expulsão dos portugueses

Se os holandeses tinham desistido de alcançar uma posição hegemónica em Timor após as derrotas dos anos 50, em nada tinha diminuído a sua ambição de conquistar o monopólio das especiarias e o domínio das principais rotas comerciais no arquipélago malaio-indonésio. Com esse propósito decidem declarar guerra ao principal rival na região, Macáçar, e pôr fim à política de *mare liberum* e de liberdade comercial implementada pelos regentes daquele estado. Em 1660, aproveitando o clima de insurreição interna que se desencadeara no sul da ilha contra a soberania de Gowa-Tallo, a VOC decide atacar Macáçar, aliando-se a alguns dos grupos rebeldes.⁶⁴²

Com esse objectivo, uma armada holandesa transportando milhares de soldados rumo em direcção à cidade. A armada partira de Ambon e seguira a rota do estreito de Flores com destino às Celebes, surgindo em Junho de 1660 ao largo de Larantuka. Ao avistarem tamanha frota inimiga os portugueses da terra e outros naturais convencidos que os holandeses vinham para os atacar “trataram de pôr o enxoval e gente miúda em cobros na serra [de Ili Mandiri] onde tem já para isso feitas suas cabanas”.⁶⁴³ Para surpresa geral, dias depois a armada retoma a sua rota sem esboçar qualquer acto de hostilidade. A relação dominicana explica o notável sucedido como o resultado da intervenção divina, mais precisamente da Nossa senhora da Piedade, padroeira daquelas cristandades, a qual respondia assim à invocação dos católicos de Larantuka.⁶⁴⁴ Na realidade, a intenção da frota holandesa ao estacionar na região de Solor-Flores não fora a de atacar Larantuka mas apenas de tomar água e provisões durante a viagem para Macáçar, como testemunha o relato de bordo feito por um dos oficiais.⁶⁴⁵

Alcançada a vitória sobre o reino de Macáçar e de regresso a Ambon, em Agosto do mesmo ano catorze naus da armada holandesa voltam a passar por Larantuka. Segundo o escritor dominicano não estavam na altura mais do que quatro soldados na povoação, já que os outros tinham sido chamados a socorrer os cristãos de Ende Menor na guerra que lhes

⁶⁴² Rebeliões sobretudo por parte dos grupos *bugi* do reino de Bone, na costa sudeste das Celebes, até aí sujeitos a forte repressão pelos sultões de Goa e Tello. Sobre as guerras internas entre os diferentes grupos étnicos no sul e Sulawesi e o modo como a VOC delas tirou partido ver Andaya 1981.

⁶⁴³ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 58.

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ Wouter Schouten, 1676, *Aanmerckelijke Voyagie gedaan door Wouter Schouten naar Oost-Indien* eerste boek: 79.

faziam os mouros vizinhos.⁶⁴⁶ Uma vez mais o desfecho é atribuído à milagrosa aparição da Nossa Senhora da Piedade: não obstante as instigações dos solorezes muçulmanos que os tinham ido receber, os homens da Companhia recusam atacar alegando que dos barcos bem viam nas praias de Larantuka uma legião de cavalos e cavaleiros encabeçada por uma mulher com um menino ao colo. E, levantando âncora, rumaram para Timor.⁶⁴⁷ A rematar o relato deste episódio conclui o cronista:

Pretendendo o holandês no Estado da Índia tomar muitas praças muito fortificadas com muita artilharia e muita gente, com efeito as senhorearam; e tratando tantas vezes com tanto poder de se fazerem senhores das ilhas de Solor, aonde não havia fortificações, nem artilharia p^a se defenderem, mais a que estava em Larantuka, nunca o puderam conseguir. Donde se deixa ver que foram isto mais maravilhas do céu que esforços e valor dos homens da terra.⁶⁴⁸

2.2. Destinos dos portugueses de Barrobo

Em Macáçar, entretanto, as forças holandesas tinham conseguido a capitulação do *karaeng* Hasanuddin que se viu obrigado a assinar, em Dezembro desse ano, um tratado de paz com a Companhia sujeitando-se às condições estabelecidas pelo governador-geral em Batávia, general Johan Maetsuyker. Uma das condições dos holandeses, consignada num dos artigos do tratado ratificado em Dezembro de 1660, era a expulsão dos portugueses residentes em Macáçar e a interdição de que outros ali se viessem a estabelecer.⁶⁴⁹ E, se uma parte da regência de Macáçar tentava ainda atrasar a partida dos mercadores portugueses temendo que outras comunidades lhes seguissem o exemplo, o sultão de Gowa mostrava-se disposto a cumprir as condições do armistício (Boxer 1967: 30). Nada mais restava aos *moradores* de Barrobo do que prepararem a sua partida. No final de 1661, embora a ordem de expulsão prevista no acordo ainda não tivesse sido implementada, havia indícios de que o seria em breve (Andaya 1981: 60). O mercador holandês Jan Barra em Macáçar reportava ainda nesse ano que Vieira de Figueiredo estava a preparar barcos seus a fim de transportar para Larantuka e Solor os portugueses pobres de Barrobo, e que sessenta e cinco dos moradores

⁶⁴⁶ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 58.

⁶⁴⁷ *Idem*: 61.

⁶⁴⁸ *Idem*: 62.

⁶⁴⁹ *Livro das Monções* N° 28^a: 141, publicado por Boxer 1967: 77, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.59.

tinham escolhido ir para Batávia nos barcos que a Companhia enviara com esse propósito.⁶⁵⁰ Em 1661 os holandeses em Timor escrevem para Batávia dando conta que tinham ali chegado sete barcos portugueses vindos de Macáçar.⁶⁵¹ Também a Larantuka chegaram nesse ano portugueses de Barrobo, como reportou Iniaij Chili a Ter Horst.⁶⁵² Em 1663 o residente holandês nas Celebes escreve para Batávia contando que Francisco Vieira de Figueiredo lhe prometera partir no ano seguinte, e adianta que quando ele partisse ficariam apenas três ou quatro casas de portugueses “tão insignificantes que não valia a pena fazer o esforço de os expulsar”.⁶⁵³

Estes informes apesar de não fornecerem datas nem números concretos sobre a partida dos portugueses de Macáçar permitem, pelo menos, inferir que o grosso da população portuguesa ali fixada terá partido entre 1661 e 1663.⁶⁵⁴ Uns foram para Macau, outros para Batávia e outros para Flores e Timor (Boxer 1967: 31).

Muito antes dos mercadores portugueses serem expulsos de Barrobo já os religiosos das várias ordens ali estabelecidas sentiam os efeitos adversos das tensões que se avolumavam em Macáçar. Desde meados da década anterior, quando os *karaeng* Malikkusaid e Pattingaloang que sempre se tinham mostrado amigos dos portugueses foram sucedidos na regência do reino, que o clima político se tornara menos favorável à cristandade e, sobretudo, aos missionários. Assim, antes mesmo do ataque holandês de 1660 o vigário dominicano, Frei António de Macedo, recebera de Goa instruções para transferir para Larantuka “todas as cousas da Igreja e da Confraria do Rosario. Deu ele cumprimento à obediência e entrou em Solor no fim de 1659 levando patente de Vigário-Comissário daquelas cristandades”.⁶⁵⁵

Esta informação constitui a primeira menção concreta à existência de uma Confraria do Rosário em Larantuka e reveste por isso particular interesse, uma vez que a irmandade é vista na actualidade como um dos mais importantes legados dominicanos. Seria ela que, após

⁶⁵⁰ J.A. van der Chijs (ed.), 1887-1928, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia*, de 23 Maio, Ano 1661: 134.

⁶⁵¹ *Idem*, de 1 e 2 Junho 1661: 164, NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1236: 518.

⁶⁵² NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1236: 510.

⁶⁵³ J.A. van der Chijs (ed.), 1887-1928, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia*, de 23 Maio, Ano 1663: 436-37.

⁶⁵⁴ O número de habitantes de Barrobo nesta época varia com as fontes. Segundo Maria do Carmo Borges em 1645 seriam cerca de 3000 mas em 1660 montavam já a perto de 7000 (1997: 171). Fontes holandesas falam em dois mil “brancos, pretos e mestiços” (Boxer 1967: 30).

⁶⁵⁵ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31, fl. 6.

a transferência do centro da missão dominicana para Timor (no princípio do séculoXVIII), se encarregaria da preservação do catolicismo na região oriental de Flores.

3. Vieira de Figueiredo, Hornay e Costa: lutas pelo poder e autonomia (1670-1700)

Entretanto, quem permanecia ainda em Macáçar era Francisco Vieira de Figueiredo. Fazendo uso dos seus aparentemente inesgotáveis recursos, da relação ambivalente que mantinha com a VOC (da qual era a um tempo parceiro comercial e adversário político) e da simpatia dos sultões de Goa e Tallo, este mercador-diplomata logrou adiar por anos a fio a sua partida.

Em Abril de1663 Vieira de Figueiredo visita Timor pela primeira vez. Nessa altura permanece apenas uns dias mas regressa no final do mesmo ano para uma estadia mais demorada.⁶⁵⁶ O objectivo destas visitas era contactar Simão Luis, o capitão-mor dos portugueses em Timor que se transferira nesse ano de Larantuka para Lifau. Aparentemente Simão Luis começava a ficar inquieto com a demora da distinção da Ordem de Cristo que há muito lhe fora prometida pelos serviços prestados nas guerras contra os holandeses.⁶⁵⁷ O capitão-mor acabaria por falecer durante a última estadia de Vieira de Figueiredo e este passa a apoiar a candidatura de António Hornay à capitania de Lifau contra a de Matheus da Costa, por sua vez suportado pelos religiosos dominicanos. O primeiro torna-se de facto capitão-mor mas pouco depois a sua chefia é contestada por uma grande parte dos portugueses de Larantuka imigrados em Timor.⁶⁵⁸

Iniciava-se deste modo um período de guerras intestinas no seio da comunidade larantuqueira estabelecida em Lifau consubstanciadas na luta pelo poder entre as famílias Costa e Hornay e entre os respectivos adeptos.⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 887: 21.

⁶⁵⁷ Vieira de Figueiredo teria ainda a intenção de persuadir o capitão-mor a mostrar-se mais cordato e justo no trato com os chefes timorenses por lhe terem chegado rumores de excessos cometidos (*Relação que dá Francisco Vieira de Figueiredo das cousas proximas deste Sul*, 28, Junho, 1664, publicado em Boxer 1967: 87-88). Também as fontes holandesas contêm referências ao carácter violento e à “tirania” de Simão Luis (VOC OB 1246: 1574 -75).

⁶⁵⁸ Além do cargo de capitão Vieira de Figueiredo confere-lhe também o hábito da Ordem de Cristo que tinha sido destinado a Simão Luis (Carta do vice-rei ao rei de Janeiro de 1666 , *Livro das Monções* Nº 35: 147, publicado por Morais 1934: 32).

⁶⁵⁹ Para detalhes dessas guerras civis que se prolongaram pelo século seguinte ver sobretudo C.Boxer 1947, H.Leitão 1948 e 1957 e H. Hagerdal 2012.

Em 1665 Vieira de Figueiredo abandona definitivamente Macáçar para se fixar em Larantuka.⁶⁶⁰ O que parece ter vindo agudizar as tensões em Larantuka e Lifau. Detendo, ou arrogando-se, autoridade sobre todos os estabelecimentos portugueses a leste de Goa (à excepção de Macau) por via do seu título de capitão-geral Francisco Vieira passou a interferir não apenas nos assuntos internos dos agrupamentos luso-asiáticos de Flores e Lifau, como a regulamentar as relações políticas e comerciais entre estes portugueses e os reis timorenses.⁶⁶¹ O desagrado de sectores da comunidade face à prepotência de Figueiredo e dos seu protegido, António Hornay, traduz-se logo no ano seguinte sob a forma de uma petição-protesto oficial, registada judicialmente, dirigida à Missão Dominicana contra as actividades do mercador,

(...) que quer absolutamente comer desta ilha [Timor] ele só, pondo a António Hornay por seu feitor, e tomar todos os portos para si, não dando lugar a pessoa alguma de poder tirar hum pau de sândalo, e os reis não eram senhores de seus tesouros porque António Hornay tudo tinha roubado e tributado (...).⁶⁶²

No ano seguinte em carta ao rei Francisco Vieira de Figueiredo, por sua vez, acusa de prepotência os religiosos que assistem em Timor, dando expressão à oposição, já antiga e sempre insolúvel, entre os poderes civil e religioso do estabelecimento euro-asiático.⁶⁶³ Nesse mesmo ano de 1667, em data e condições incertas, Figueiredo morre em Larantuka.⁶⁶⁴

Numa tentativa de evitar o extremar das rivalidades e conflitos nos estabelecimentos de Flores e Lifau, Goa decide enviar o seu próprio capitão-mor e nomeia Fernão Martins da Ponte para o cargo. Era a primeira vez em mais de vinte anos que a coroa intervinha directamente na administração daquelas ilhas e, entretanto, muito havia mudado: - alguns dos descendentes dos primeiros *casados* e *moradores* de Larantuka eram agora comerciantes bem sucedidos com considerável influência nas sociedades lamahlot e timorenses; - os muitos imigrantes portugueses chegados recentemente de Macáçar tinham vindo diversificar e complexificar o perfil sociológico do estabelecimento luso-asiático naquelas ilhas, bem como dessiminar a sua implantação geográfica (a que voltaremos no próximo capítulo); - a emergência da cidade de Macau como uma força económica incontornável. Se desde a

⁶⁶⁰ “Em Larantuka constrói uma casa grande de madeira” (J.A. van der Chijs (ed.), 1887-1928, *Dagregister gehouden in het casteel Batavia*, de 29 Setembro Ano 1665: 71), ver ainda Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 59.

⁶⁶¹ Boxer *op.cit.*: 38.

⁶⁶² “Petição dos Larantuqueiros contra as actividades de Francisco Vieira de Figueiredo” de 28 Maio 1666, publicada em C. Boxer 1967: 92-95.

⁶⁶³ “Carta de Francisco Vieira de Figueiredo ao rei”, Larantuka, 26 Maio de 1667, publicada por H. Leitão 1948: 204-205.

⁶⁶⁴ W.Ph. Coolhaas, 1968, *Generale Missiven...* vol. III: 619, C.Boxer 1967: 48.

restauração da independência de Portugal os mercadores macaenses tinham continuado a poder aceder à prata de Manila a partir de Macáçar e a coberto dos karaeng de Goa e Tallo agora, com a vitória holandesa e a subsequente interdição de aportarem às Celebes, a sua principal fonte de rendimento passava a ser a madeira de sândalo timorense.⁶⁶⁵ Nesta nova conjuntura o entreposto de Larantuka ganha um destaque renovado na rota comercial do sândalo adquirindo um carácter cada vez mais cosmopolita: aos lamaholot, missionários portugueses (e luso-indianos) e *moradores* luso-asiáticos de Flores oriental juntavam-se agora os cristãos e os luso-asiáticos de Malaca e Macáçar e, sazonalmente, os mercadores de Macau e de Japara, bem como os holandeses da VOC.

Uma tal miríade de grupos diferenciados que agora populava as costas de Larantuka com os seus interesses económicos respectivos e frequentemente concorrentes constituíam forças virtualmente centrífugas e em ebulição, como testemunham os holandeses do forte concórdia em Cupão: “Parece haver muito ódio entre esta família [portugueses]. Como isto irá acabar o tempo o dirá, mas começou neste lugar [região costeira de Larantuka] porque são cada vez mais e com mais atrevimento”.⁶⁶⁶

Neste novo contexto a chegada de Fernão Martins da Ponte à região, em 1668, ao invés de repôr a ordem e o controlo desejados por Goa veio exacerbar divergências já reinantes. António Hornay e os seus seguidores, em Larantuka, recusaram aceitar a sua autoridade e nem à vista da armada que Martins da Ponte cocomandava, a fim de se fazer reconhecer pela força, eles se demoveram.⁶⁶⁷ Os mercadores holandeses declaram ter ouvido aos euroasiáticos de Larantuka as seguintes afirmações “decidimos não o aceitar como nosso chefe e usaremos de todos os meios para o neutralizar”.⁶⁶⁸ Deparando com esta resistência o capitão português dirige-se a Konga disposto a esperar aí a ajuda que entretanto mandara requisitar a Mateus da Costa em Lifau. Este, porém, excusou-se ao apelo.⁶⁶⁹ Como os holandeses tinham vaticinado a sua capitania não foi duradoura e em 1670 um levantamento em Timor contra a sua liderança leva Martins da Ponte a fugir da ilha e embarcar rumo à Índia.⁶⁷⁰

Goa tinha aprendido uma lição e não voltaria tão cedo a interferir nos assuntos de Flores e Timor. Desde então e até ao início do século XVIII assiste-se a um longo período de

⁶⁶⁵ Vimos antes que quer a prata quer o sândalo eram produtos essenciais no trato com a China continental.

⁶⁶⁶ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1271: 720v

⁶⁶⁷ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1271: 712.

⁶⁶⁸ *Idem*: 720-720v.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ *Ibidem*. Ver também H.Leitão 1948: 240.

disputas contínuas pela supremacia do poder no seio da comunidade luso-asiática de Flores e Timor. Poder que vai sendo assumido alternadamente pelas famílias Costa e Hornay. Assim, depois da partida apressada de Martins da Ponte, Mateus da Costa retoma a assumir as funções de capitão-mor de Lifau que exerce com uma vasta base de apoio até à sua morte em 1673. Aproveitando o falecimento do seu rival António Hornay volta então a apossar-se da chefia de Lifau.⁶⁷¹

Apesar de informados sobre os desmandos e prepotências de Hornay os vice-reis mantiveram uma política de não-interferência e, para evitar problemas no terreno, decidem mesmo confirmar Hornay no posto de capitão-mor.⁶⁷² Nos vinte anos seguintes, livre de concorrentes directos, este euro-asiático de Larantuka concentrou nas suas mãos o controle sobre a produção e o tráfico do sândalo ao mesmo tempo que estendia o seu domínio a uma grande parte de Timor. Hornay governaria até à sua morte, em 1693, como senhor absoluto da ilha e embora se dissesse vassalo da coroa de Portugal, que presenteava com donativos periódicos, não voltou a tolerar qualquer interferência de Goa.⁶⁷³ Quando, no início dos anos 1680, é esboçada uma nova tentativa de prover na capitania de Timor um português europeu, João Antunes Portugal, este é liminarmente impedido de desembarcar em Larantuka (Leitão 1948: 243-245). Roever adiante que o poder de António Hornay tinha-se tornado tal que em 1684 a VOC ia com grande humildade a Larantuka pedir à sua família um “passe” (licença para circular e comerciar em território já sob controle de outrem) para poder ir negociar à costa sul de Timor (2002: 282).⁶⁷⁴

No final do governo de Hornay o comércio do sândalo estava já em franco declínio. A partir dos anos 80 os desbastes selvagens praticados a seu mando tinham ditado o extermínio das florestas e nas décadas seguintes poucas árvores se encontravam na ilha que pudessem ser cortadas e comercializadas. Como se lê num relatório sobre Timor, “o principal comercio [a madeira de sândalo] está quase de todo estancado pela grande cresta que no fim da sua vida lhe deu António Hornay (...)”.⁶⁷⁵ No início do século dezanove o sândalo branco tinha sido

⁶⁷¹ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1294: 322v.

⁶⁷² BNA, *código* 51-V-49: 62v, H. Leitão 1948: 251-263.

⁶⁷³ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei (Dom Pedro II) sobre o comércio nas ilhas de Solor e Timor e dificuldades na sua introdução devido ao domínio de António Hornay “1691 Novembro 15, Goa, AHU Timor-caixa 1, Nº 8.

⁶⁷⁴ NL-HaNA, VOC, 1.04.02, inv.nr. 1453: 222-224, apresenta uma nota biográfica sobre António Hornay. Ver ainda H. Leitão 1948: 248-249.

⁶⁷⁵ *Memorial das ilhas de Solor e Timor* de 23 de Agosto 1697, AHU Doc. avulsos Timor publ. por Teodoro de Matos 1974: 216-18. Segundo estimativas de Arend de Roever (2002: 286) desde a chegada dos europeus até 1700 tinham sido cortadas, transportadas para os portos da ilha e embarcadas para os mercados internacionais

definitivamente substituído pelo café como principal produto de exportação de Timor (Villiers 1985: 599).

Após a morte de António Hornay as autoridades portuguesas em Goa, convencidas que tinha finalmente chegado a hora de restaurar o poder da coroa na região, decidem enviar em 1696 António de Mesquita Pimentel como governador de Timor e Solor. Contudo, após um ano de estadia na ilha, este era expulso por Domingos da Costa, um natural de Larantuka filho de Mateus da Costa. Outro português seria nomeado e enviado em 1697, André Coelho Vieira, mas teve o mesmo destino. Apenas no início da centúria seguinte, em 1702, António Coelho Guerreiro, sucederia em desembarcar e exercer o mandato para que tinha sido provido com a patente de governador das ilhas de Solor e Timor. Porém, tal como acontecera com os seus antecessores desde Martins da Ponte, também ele foi impedido de desembarcar em Larantuka pela forças de Domingos da Costa e do rei de Larantuka Dom Domingos Vieira”.⁶⁷⁶ Coelho Guerreiro tentou ainda forçar a sua entrada abrindo fogo sobre a povoação mas nem assim foi bem sucedido e acabou por retirar em direcção a Lifau. Pela quinta vez desde 1668 os *moradores* e o reino de Larantuka recusavam aceitar a ingerência da coroa portuguesa nos seus assuntos internos.

Também em Lifau Coelho Guerreiro encontrou resistência dos partidários de Domingos da Costa e só com a força de armas e a ajuda diplomática dos dominicanos ali residentes pode levar à frente a missão de que fora incumbido.⁶⁷⁷

Desagradado reagiu o vice-rei à recusa do povo de Larantuka em sujeitar-se à administração do Estado da Índia e à coroa de Portugal:

Do povo dessas ilhas recebi tão bem outra carta, em que me representam haverem eligido por capitao-mor delas a Domingos da Costa (...) tendo tomado por assento não admitirem por governadores dessas ilhas nenhuma pessoas que nelas não fosse *morador*.(.. .) Porém eu me persuado que o povo não ponderou cabalmente a resolução que tomou de não admitir governo nessas ilhas que não fosse morador nelas (...).⁶⁷⁸

cerca de 55, 000 árvores. Sobre a cultura e a extensão das florestas de sândalo em território timorense ao longo da história ver R.Cinatti, 1950, *Esboço histórico do sândalo no Timor Português*.

⁶⁷⁶ “Carta de António Coelho Guerreiro ao vice-rei da Índia relatando a sua chegada a estas ilhas”, 28 de Maio 1702, publicada por A T. de Matos, 1974: 230-280.

⁶⁷⁷ “Carta do bispo de Malaca D. Frei Manuel de Santo António a D. PedroII dando várias notícias da cristandade de Timor”, 28 Maio 1702, publicado por A. Teodoro de Matos, 1974: 227-229. Curiosamente nesta carta é feita uma especial menção à fidelidade à coroa portuguesa demonstrada pelos naturais de Sikka que se encontravam em Lifau. O que poderá indiciar fricções existentes entre os reinos contíguos de Sikka e Larantuka, reflectidas em alinhamentos divergentes face a poderes externos, neste caso o Estado da Índia.

⁶⁷⁸ “Treslado das cartas e termo que os moradores de Solor e Timor enviarão ao Vice-rei e a resposta que lhes fez o dito almotacé-mor por seceder no vice-reinado ao Sr. conde de Vilaverde”, BA 51-V-49: N°166-175: 262.

Tais manifestações de insubmissão não são surpreendentes se pensarmos que Larantuka era em si mesmo o *locus* de duas forças com forte tradição de autonomia: por um lado, o conjunto de aldeias lamaholot que formavam o centro político-ritual do *kerajaan* Larantuka (hegemónicos face a uma série de domínios dependentes) e, por outro lado, a população euro-asiática de *casados* e mercadores-livres que se tinha desenvolvido (pelo menos desde a queda de Malaca) na periferia do Estado da Índia e à margem da sua jurisdição. Forças que durante os cem anos de coabitação em Larantuka (1613-1700) tinham acolhido e conceptualizado a soberania portuguesa essencialmente na sua dimensão religiosa: o *padroado*, em nome do qual os missionários dominicanos levavam a cabo a evangelização e conversão das populações do arquipélago.

A resistência de Larantuka em aceitar a soberania efectiva de Portugal, o enraizamento de muitos dos naturais de Larantuka nas sociedades timorenses, por meio de alianças políticas e matrimoniais, a implantação consumada dos missionários dominicanos em Timor, e a total predominância económica desta ilha no conjunto do arquipélago vinham agora conjugar-se de modo a propiciar e justificar a transferência formal do centro de actividades para Lifau. E foi isso que fez António Coelho Guerreiro, estabelecendo definitivamente a sede do governo português naquele reino da costa norte de Timor. Pouco depois os dominicanos resolvem, também eles, deslocar o centro da missão para Lifau, onde residia já desde 1697 o visitador Frei Manuel de Santo António (Teodoro de Matos 1974: 76). Por seu lado, os grupos de luso-asiáticos e *topasses* estabelecidos em Mena e Lifau constituíam já uma oligarquia de famílias imigrantes que – a par dos holandeses e portugueses – emergia agora como um terceiro poder, disputando e acumulando esferas de influência e lucros comerciais.⁶⁷⁹

Com a transferência do governo português para Timor inaugura-se um novo período na história da implantação portuguesa nas ilhas orientais da Sunda Menor, no qual Larantuka e os muitos *moradores* e *casados* que ali permaneceram passam a ter um lugar cada vez mais secundário até, em meados do século dezanove, desaparecerem oficialmente do império português.

⁶⁷⁹ Boxer 1947, 1990 (1968): 181-2049, Hagerdal: 2012, Roever 1998: 48-53, 2002:280-282, 2005: 219-229.

No decorrer do século XVIII a relação entre Larantuka e os portugueses em Timor tornou-se mais lassa e distante mas nunca foi totalmente quebrada.⁶⁸⁰ Em 1859 , no seguimento de negociações iniciadas em 1851, Portugal e os Países Baixos assinam um tratado de delimitação de fronteiras nas ilhas da Insulíndia oriental onde é acordada a troca dos domínios sob bandeira portuguesa nas ilhas de Flores e Solor por alguns territórios em Timor central e uma quantia duzentos mil florins. Os territórios ‘cedidos’ à Holanda foram Larantuka, Sikka e Paga, “com as suas dependências” (em Flores), Wureh (em Adonara) e Pamakayo (em Solor). Como contrapartida, receberam o reino de Maubara e o enclave de Oukussi-Ambeno (antes denominado Lifau).⁶⁸¹ Muito embora as negociações do tratado sobre as fronteiras das respectivas possessões coloniais nas ilhas da Sunda se tivessem arrastado por mais de cinquenta anos, Flores e Solor foram de imediato ocupadas pelas forças neerlandesas.⁶⁸²

Chegámos ao termo da meta temporal proposta neste trabalho que, como ficou dito no primeiro capítulo, incide nos primeiros duzentos anos de presença portuguesa na região de Larantuka. O capítulo seguinte debruça-se sobre a implantação nessa área dos refugiados de Malaca e Macáçar durante a década de 1660. Embora se situe dentro dos limites históricos apontados distingue-se metodologicamente dos anteriores por se basear essencialmente nos dados historiográficos e enográficos que recolhi no terreno.

⁶⁸⁰ Exemplo disso é o facto do *raja* Larantuka Don Lorenzo I (primeira metade do século XIX) e, depois dele o seu filho Dom Gaspar II, terem residido e sido educados em Díli, para onde se tinha mudado em 1769 a sede do governo português (Dietrich 1995: 133).

⁶⁸¹ Este tratado estabeleceu ainda, e definitivamente, a linha de fronteira que dividia a ilha de Timor entre Portugal e os Países-Baixos. Sobre a génese do processo de bipartição da ilha, desde meados do século XVII, e as razões de ordem estratégica e climática que o motivaram ver A. Roever 1998: 45-55.

⁶⁸² “Tratado de demarcação de fronteiras de Timor”, *Diário do Governo*, 1850-1900, NL-HaNA, BuZa/Ratifiaties, 2.05.02, inv.nr. 215. Sobre o assunto consultar também Afonso de Castro 1867:155-181.

CAPÍTULO 9 – EXILADOS DO IMPÉRIO PORTUGUÊS E INCORPORAÇÃO DE ESTRANGEIROS NO *KERAJAAN* LARANTUKA: SOB O SIGNO DE OLA ADO BALA

1. Os imigrantes: número e lugares de fixação

Vimos no capítulo anterior que os portugueses, luso-asiáticos, e outros cristãos a eles associados que viviam em Borrobos desde a queda de Malaca foram forçados a sair de Macáçar após a subjugação deste estado pela VOC em 1661. Muitos escolheram como destino os próximos e já familiares estabelecimentos portugueses em Flores e Timor. Desta forma, como escreveu Charles Boxer, a conquista de Malaca e Macáçar pela Companhia das Índias Orientais Neerlandesas, “longe de desferir um golpe final na influência dos portugueses nas ilhas de Sunda, serviu indirectamente para a fortalecer” (1990:186).

Nos fundos documentais consultados não encontrei informações que permitissem quantificar esta vaga migratória ou os lugares concretos onde se vieram a fixar. Na historiografia portuguesa sobre a região a menção mais pormenorizada é a de Luna de Oliveira que nos diz que, até Maio de 1661, dos dois mil portugueses que residiam em Macáçar mais de duzentos embarcaram nos navios de Francisco Vieira de Figueiredo e, no mês seguinte, mais de quinhentos e trinta seguiram para Macau e cento e vinte para Timor. Por seu lado, os holandeses levaram cento e dez para o Siam e Batávia.⁶⁸³ Infelizmente, o historiador não menciona as fontes em que se baseia, mas cruzando estes dados com os que referi no capítulo anterior sobre a retirada dos portugueses de Macáçar poder-se-á presumir que pelo menos cerca de duzentos dos moradores de Barrobos terão sido transportados (nos navios de Vieira de Figueiredo) para Larantuka nos primeiros anos do decénio de 1660.

Na composição sociológica destes grupos destacavam-se os *casados* portugueses (sobretudo luso-asiáticos) e malaios conversos.⁶⁸⁴ É provável que aqui se incluíssem ainda membros de outros grupos étnicos, possivelmente da Índia, Macau, e Macáçar. Entre os refugiados contar-se-iam falantes de português, de malaio e, muito provavelmente, de algumas línguas chinesas e indianas (Abdurachman 1983: 102, 110-111, Daus 1989: 45).

⁶⁸³ L. de Oliveira, 1949 vol.1: 120.

⁶⁸⁴ M.C.Borges 1996: 180.

Se nas fontes europeias contemporâneas as referências a estes *casados e moradores* das praças perdidas do “Império Português do Oriente” são esparsas, na “historiografia” oral das comunidades que hoje habitam a região costeira de Larantuka a vinda dos refugiados de Malaca constitui, ao invés, um motivo central do seu ‘passado significante’.⁶⁸⁵

2. Noção de origem, narrativas de origem e diferenciação social

O interesse e a produção de um discurso sobre as origens são reconhecidos como um dos traços distintivos das sociedades da Indonésia oriental e têm sido objecto de investigações intensivas.⁶⁸⁶ Como diversos estudos têm demonstrado, essa epistemologia das origens (Fox 1996: 132) é socialmente construída com o propósito de estabelecer quem, num clã, numa aldeia, ou num domínio alargado foi o primeiro a surgir, o fundador, e detém por isso o estatuto de “mais velho”. É nesta noção de precedência temporal que assentam os processos de diferenciação e hierarquia social (Fox 1988, 1995 e 1996).

Na região de Larantuka exegeses sobre o passado contam como os oriundos de Malaca afluíram à zona em duas vagas migratórias (uma na década de 1640, outra na de 1660) e como após uma concentração inicial em Larantuka uma parte dos refugiados foi transferida para os lugares de Konga e Wureh.

A história oral diz que os antepassados das gentes de Larantuka vieram de Malaca com *toca serai* [ML ‘luz de velas de cera’] (...) os primeiros refugiados chegaram com o Padre Lucas da Cruz em 1642 e estabeleceram a Confraria Rainha do Rosário de Larantuka como continuação da irmandade de Malaca. O segundo grupo chegou via Macáçar em 1665 liderado pelo grande mercador Franciskus Vieira de Figueiredo. Por motivos económicos e de segurança, metade do grupo foi para Wureh e Konga.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ Ou seja o passado que é recordado e recontado nas narrativas orais e no qual os eventos aparecem estruturados por uma concepção de tempo episódico centrada na acção de certos indivíduos, os ‘heróis culturais’ (Andaya 1993: 7).

⁶⁸⁶ A investigação foi desde o início conduzida e enquadrada num programa de pesquisa comparativa e pluridisciplinar sobre o mundo austronésio (tido como unidade filogenética) promovido pela Research School of Pacific and Asian Studies da Australian National University desde o final dos anos oitenta do século passado. As parcerias mais significativas têm ocorrido entre a antropologia, a linguística e a arqueologia.

⁶⁸⁷ F.K. Fernandez 1984: 39-40. Desde os anos 1980 temas da história e cultura de Larantuka têm inspirado várias publicações por autores locais. Entre estas publicações destacam-se (para os propósitos desta pesquisa): F.K.Fernandez 1984, Fernandez & Suban Tukan 1997, Fernandez Aikoli 1998, Confreria Renya Rozari Larantuka, 1999.

Nas tradições que relatam a origem e a história dos três povoados costeiros, Larantuka, Konga e Wureh parte dos *suku* em que se organiza a população são ditos descender de estrangeiros católicos vindos de Malaca após a queda do poderio português naquele entreposto comercial.⁶⁸⁸

Em Konga, que dos três povoados é o que fica mais afastado de Larantuka (entre 40 a 50 km para sudoeste), os imigrantes deram origem a dois grupos de descendência, ainda hoje ali existentes: o *suku* sau e o *suku* quinta Malaca.⁶⁸⁹ Poder-se-á daqui inferir que alguns dos antigos moradores de Malaca se foram juntar, em Konga, ao capitão-mor Francisco Carneiro de Sequeira que se retirara para aquela baía em meados da década de 1640.

Em Wureh (ou Wure, ou Vure), situada na costa noroeste de Adonara frente ao estreito de Flores, consta que os recém-chegados estavam organizados em nove *suku* dos quais hoje existem sete: Portaleza, Mordima, Trinente Cornel, Mestri de Campo Semor, Jentera, Guarda Deu e Guarda. Cada clã é chefiado por um *kapitan* (ML ‘capitão’) e um *laveri* (ML, do português ‘alferes’). Nas narrativas históricas foram os imigrantes de Malaca que deram origem ao povoado. O facto de não lhe ser feita qualquer menção nas fontes europeias seiscentistas e setecentistas leva a supor que, de todos, este estabelecimento terá sido o de formação mais tardia, datando do final do século XVII ou mesmo já da centúria seguinte.

Quando Malaca foi atacada os habitantes fugiram em barcos para Singapura, dali para Macáçar, de lá para Ambon e depois para Maumere [costa norte do districto de Sikka]; de onde seguiram para Larantuka. Aí foram atacados pelas gentes da terra e por isso dividiram-se em dois grupos: um foi para Konga e outro para Wure. Aqui lançaram a âncora frente à praia e enviaram emissários a terra para negociar com os naturais. Ao encontrarem os habitantes da aldeia de Onabarang pediram permissão e um pedaço de terra para se fixarem. Estes levaram-nos ao seu chefe que os acolheu bem e satisfez o seu pedido. Foi-lhes então cedida uma porção de terreno junto à praia - até então usada para cultivo de produtos agrícolas cuja proprietária era uma mulher viúva chamada Wureh [nome replicado no topónimo da povoação que ali se ergueu].⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Vimos no primeiro capítulo que na região Lamaholot a organização social é, maioritariamente, baseada em grupos de descendência patrilinear, *suku* (clã ou segmento de clã); cada *suku* tem um chefe hereditário, que é por regra o filho primogénito (Barnes 1976: 86, 1996: 62-64, 1980 a: 112-114).

⁶⁸⁹ Entrevista realizada em 2000 em Konga a vários anciãos entre eles Laurinus de Ornay, que pertence a um terceiro *suku* local, oriundo de Larantuka, designado *kapala* nagi (ML ‘chefe da aldeia/povoado’), nome que provavelmente remonta ao século XVII quando António Hornay detinha a patente de capitão-mor dos portugueses de Larantuka.

⁶⁹⁰ Entrevista realizada em 2001 em Wureh a Domingo Fernandez, Anton Fernandez, Ende Sequera e Gaspar Sequera, chefes de *suku* locais. A conversa teve lugar no átrio da capela do Senhor de que é ‘guarda’ (como dizem) Domingo Fernandez. Nas fontes documentais a ausência de referências a Wureh para os períodos anteriores a 1660 vem corroborar a ideia de que terá sido fundada pelos imigrantes de Macáçar.

Em Larantuka, no centro do reino de Ili Mandiri, os habitantes são classificados em duas categorias distintas quanto ao lugar de origem dos respectivos *suku* (grupos de descendência):

a) Os *ilé jadi* (L ‘nascidos da montanha’) que, como vimos no capítulo 4, eram os habitantes lamaholot originais da montanha Ili Mandiri, descendentes de Watuwele e Patigolo, o casal de antepassados primordiais de todos os povos da região.⁶⁹¹ Ao longo do tempo estes clãs foram descendo das encostas e colinas da montanha e aproximando-se do litoral.

b) Os imigrantes vindos de além-mar que, obrigados a abandonar as suas terras, procuraram refúgio em Larantuka. Estes dividem-se, ainda, em dois sub-grupos: - os que procedem de outras ilhas do arquipélago, a oriente de Flores, e são subsumidos no termo Keroko-Puken;⁶⁹² - os vindos de ocidente, comumente designados por *Sina Jawa*. Os termos *Jawa* ou “javanês” são usados localmente para significar “estrangeiros/ exógenos” em geral e não especificamente pessoas vindas da ilha de Java. A expressão lamaholot *Sina Jawa* é, portanto, usada com o significado vago de “oeste” e identifica a origem de muitos dos grupos de imigrantes que se fixaram nas várias ilhas do arquipélago vindo de terras a ocidente, por oposição a imigrantes vindos de direcções a “leste”.⁶⁹³ Muitas vezes este topónimo é expandido para *Sina Jawa Malaca*, uma vez que na memória colectiva o lugar de origem predominante desta sub-categoria de imigrantes é Malaca (Arndt 1938: 9). Mesmo os grupos de descendência cuja origem é situada algures na Indonésia oriental como Savu, Roti, Oekussi, ou mesmo outras regiões de Flores (nomeadamente Ende e Numba) assumem-se, na maioria das vezes, como gente de Malaca que terá permanecido temporariamente naquelas terras durante a longa jornada que por fim os levou a Larantuka (Dietrich 1989: 14). Uma vez aí chegados dispersaram-se por alguns dos núcleos residenciais que formavam o centro do reino de Larantuka, no sopé da vertente sul de Ili Mandiri.

Tal como os *suku* autóctones, estes imigrantes estão associados aos lugares de domicílio e, não obstante a tendência crescente para a dispersão e mobilidade espacial, a maioria permanece, conceptualmente, vinculada a determinada aldeia ou lugar da cidade de Larantuka.

⁶⁹¹ Dietrich 1989: 27 e 1995: 112-149, Heynen 1876a: 70-74, Confreria Renya Rosari 1999: 14, Seegeler 1932: 79-80 (NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário, 12980. Sobre esta categoria ver capítulo 3.

⁶⁹² Os mais notáveis imigrantes desta sub-categoria são o *suku* do *raja kelen*.

⁶⁹³ Confreria Renya Rosari, 1999: 16, Dietrich 1995: 131.

Os locais de implantação dos recém-chegados decalcam, em primeiro lugar, a geografia política do reino: uma primeira concentração nas aldeias do centro do domínio, no litoral de Ili Mandiri, seguida por uma redistribuição por núcleos situados em territórios *demon* sujeitos ao *kerajaan* Larantuka, concretamente Konga no *kakang* Lewo Tobi e Wure no *kakang* Horuwura (no litoral de Adonara Oeste). Os refugiados de Malaca e Macáçar foram, pois, acolhidos na rede de alianças políticas que há muito ligava os portugueses ao *kerajaan* Larantuka (ver mapa 16, em anexo 1).

Em segundo lugar, traduzem a tendência (comum à maioria dos movimentos migratórios) para a concentração espacial ou reunificação de indivíduos/grupos afins ou relacionados nas sociedades de origem. Assim, no interior dos territórios *demon* referidos foram tomados como destino preferencial os povoados, ou terras a eles adjacentes, onde já viviam *casados* portugueses e outros cristãos a eles associados. Na região costeira de Ili Mandiri a localização dos núcleos residenciais identificados com os clãs *Sina Jawa* é grosso modo congruente com a implantação espacial das comunidades luso-asiáticas que se tinham radicado na zona desde o primeiro quartel do século dezassete (ver mapa 17, em anexo 1):

Pantai Besar (antes designada Mulawatu), onde se fixaram essencialmente os pescadores cristãos oriundos de Malaca após a tomada daquela praça pelos neerlandeses da VOC;

Larantuka, sede da missão e onde com a perda do forte em Solor em 1613 se concentrara a maioria dos *casados* e luso-asiáticos;

Postoh, próximo de Lewonama onde desde 1613 se instalara a paróquia de São Lourenço (fundada por Frei António da Cruz).⁶⁹⁴

Kota Sau e kota Rowido a nordeste deste centro, perto da baía de Gege, mencionada nas crónicas dominicanas.

Muito embora os diversos fluxos de exilados portugueses não tivessem todos a mesma origem geográfica, partilhavam a mesma língua (o malaio e o português), a mesma profissão (mercadores privados e soldados-marinheiros, pescadores e serviçais), a mesma religião (catolicismo), e a mesma condição política ou administrativa (*moradores- casados* do Estado da Índia ou convertidos a eles associados). Se, por vezes, as narrativas históricas locais distinguem os portugueses que vieram de Solor e os refugiados de Malaca e Macáçar, esta

⁶⁹⁴ Frei João dos Santos 1999 (1609): 473, Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31, fls. 13, 26, 59. Nas fontes consultadas para o período aqui considerado não encontrei qualquer menção ao topónimo *Posto*. É provável que se tenha autonomizado já na ausência da missão dominicana (durante o século dezoito ou mesmo dezanove) a partir do que fora, com efeito, o primeiro ‘posto missionário’ na zona: a igreja de São Lourenço em Lewonama. Hoje em dia é aí que se localiza a catedral de Larantuka,

última sub-categoria tende a ser usada para significar um universo mais amplo de pessoas-práticas-valores associados aos portugueses. Dito de outro modo, o epíteto “grupos de Malaca” (uma das categorias de estrangeiros de *Sina Jawa*) engloba, ainda que implicitamente, os *moradores* portugueses e seus descendentes luso-asiáticos já radicados em Larantuka e konga desde a segunda metade do século XVI.

Cada um desses clãs imigrantes possui as suas narrativas particulares que especificam as jornadas e itinerários dos antepassados desde a terra primordial (Malaca) até ao lugar de residência presente, no litoral do *kerajaan* Larantuka. A partir deste ponto de chegada, no tempo e espaço, as diversas histórias dos grupos *Sina Jawa* articulam-se com a crónica dinástica do domínio de Ili Mandiri dando conta do contributo dos seus antepassados para a fundação cultural e a consolidação político-militar do reino.⁶⁹⁵ Tendo trazido consigo saberes e objectos culturais específicos, entre eles a língua (malaio e português), redes de pesca, a arte de trabalhar o ferro,⁶⁹⁶ e a religião católica, puseram-nos ao serviço do povo e do *raja* de Larantuka. Reconhecendo os seus méritos este pediu-lhes ajuda na guerra contra os seus inimigos, a maioria dos quais grupos *padji* que viviam na praia. Os imigrantes lograram expulsá-los para as zonas montanhosas do interior e, como recompensa, foi-lhes concedida terra para se fixarem, quer em aldeias já existentes quer em zonas da periferia ainda não habitadas. Além disso, os imigrantes que mais se destacaram adquiriram também funções militares na estrutura interna do reino. Os seus descendentes são ainda hoje nomeados por essas funções e têm no seu conjunto a categoria de *kebelen* (L ‘pessoas importantes’)⁶⁹⁷.

É o caso dos *suku Sina Jawa* cujos membros são proeminentes na aldeia de Pante Besar e detêm ainda hoje o estatuto de exército especial do reino herdado dos seus antepassados, aos quais fora confiada a missão de guardar e defender a fronteira oeste de Ili

⁶⁹⁵ Como James Fox demonstrou, num trabalho seminal sobre a não distante ilha de Roti, a coerência cronológica das diversas histórias de origem dos clãs constitutivos duma unidade política depende da sua articulação com a narrativa central do reino e particularmente com a crónica genealógica do clã fundador (1976: 15). Esta é a grelha, o quadro de referência, que estrutura a unidade e identidade política do domínio no seu todo. Nas histórias dos grupos de Malaca é evidente a preocupação em explicar a posição social do grupo no presente pela relação que no passado se estabeleceu entre um dado membro de cada clã imigrante e um antepassado do *raja* de Ili Mandiri.

⁶⁹⁶ Nos relatórios dominicanos setecentistas menciona-se que em Solor e Flores não sabem trabalhar o ferro; Assim, quer os canhões quer os sinos para as igrejas eram trazidos de Macau (Frei Miguel Rangel, *Relaçam...*, em Sá, 1958, Vol.5: 30-32v). Numa outra ocasião solicita-se ao vice-rei em Goa que mande trezentos ferreiros da Índia para ensinar o ofício aos locais, *Relação das ilhas de Solor e Timor, e da sua importância, feita ao conde Vila Verde, D. Pedro António de Noronha, vice-rei da Índia*, pelo Padre Violante Cardoso, 31 de Maio de 1694 (BA 51-VII-27: 138v).

⁶⁹⁷ Vatter 1932, Graham 1991, Barnes 2001.

Mandiri onde tinham fixado residência.⁶⁹⁸ O mesmo se verifica na aldeia de Larantuka, no centro do reino, onde clãs provenientes de Malaca mantêm o título de *kapitan Jentera* (ML ‘galo de luta’) Fernandez Aikoli, *kabo* Fernandez Lawai, *Laveri*, e Mestri de Campu- Riberu- Fernandez da Gomez. Estes são títulos que os seus ascendentes conquistaram nas lutas contra os grupos *padji* e que, com o tempo, se transformaram em nomes clânicos.⁶⁹⁹

Na tradição oral o protagonismo histórico dos clãs vindos de Malaca não se esgota, porém, no papel que tiveram na defesa militar do *kerajaan*, ao colocar a sua tecnologia avançada ao serviço do *raja kotan demon lewo pulo*. Outro aspecto crucial prende-se com a condição religiosa desses mercadores-pescadores-soldados-marinheiros luso-asiáticos. Nas representações colectivas figuram como cristãos fervorosos que com o auxílio dos muitos objectos sagrados que trouxeram de Malaca continuaram, nas terras de exílio, a praticar e disseminar os seus cultos e devoções católicas. Ainda hoje muitas das estátuas, crucifixos e inúmeros outros implementos e ornamentos de arte sacra que existem em Larantuka, Konga e Wureh foram alegadamente trazidos não só por missionários dominicanos, como pelos imigrantes de Malaca.

Para os habitantes da região esta herança religiosa, além de comprovar a autenticidade das narrativas sobre a origem e história dos grupos de descendência *Sina Jawa*, é tida como um testemunho da fé e da autoridade ritual dos seus portadores ancestrais, aos quais é atribuído um papel importante na evangelização dos grupos *ile jadi*, indígenas, do *kerajaan*.

3. Conversão do *raja ama koten*, Ola Ado Bala

Vimos, no capítulo 6, que Frei Miguel Rangel na década de 1630 convertera e baptizara o *raja ama kelen* “vice-raja” de Larantuka, a quem dera o nome de Dom Constantino. Depois desta conquista apostólica, amplamente divulgada na época, não há registo da conversão de outros dignitários do reino nas fontes europeias coevas. As crónicas e

⁶⁹⁸ Entrevistas (em 2000 e 2001) a *Pak* da Silva Mulawatu e *Pak* Vicente Riberu (*clãs sina jawa* em Pante Besar).

⁶⁹⁹ Entrevistas (em 2000 e 2001) a *Pak* Fernandez Aikoli (*clã sina Jawa, kapitan Jentera*, da aldeia de Larantuka), *Pak* Antonius Ledovicus Riberu (*clã sina jawa*, Mestri de campo, em Pante Kebis). Sobre a fixação de imigrantes e relações que estabelecem com o *raja* de Larantuka ver também: Confreria Renya Rosari 1999:15-16, F.Fernandez & J.S. Tukan 1997: 36-38, Heijnen 1876a: 75-80, 1876c: 43-44.

“relações sumárias” que celebram a gesta da Ordem dos Pregadores no arquipélago de Solor-Flores-Timor terminam na sua maioria no início dos anos 1660 e, mesmo as que foram compostas e publicadas mais tarde, como partes da História de São Domingos, detêm-se naquela década.⁷⁰⁰ As suas últimas notícias referem apenas a migração forçada de portugueses de Macáçar para Larantuka mas não chegam a mencionar a concretização deste movimento e tão pouco as suas implicações.⁷⁰¹

Em contrapartida, a história local dedica uma atenção particular ao tema da adopção do catolicismo pelos *suku* nucleares do *kerajaan* Larantuka. Elementos centrais nessa temática são os cristãos vindos de Malaca e Macáçar, os padres dominicanos, a conversão do *raja koten demon lewo pulo* e posteriormente de outros povoados *ilé jadi* do reino (ver foto 3, em anexo 3).

Nas exegeses que recolhi durante as visitas ao terreno, Ola Ado Bala, o décimo ou o décimo primeiro *raja* na linha dinástica, consoante as diferentes versões da genealogia real, é apontado unanimemente como o primeiro *raja ama koten* a abraçar a fé católica (cf. capítulo 6 deste trabalho). A data e circunstâncias em que terá ocorrido a sua conversão geram menor concordância: uns apontam o ano de 1645 e o nome de frei António de São Jacinto,⁷⁰² outros falam em 1665 e de padres que com Francisco Viera de Figueiredo teriam ido de Macáçar para Larantuka.⁷⁰³ Outros autores europeus, ainda, têm situado o reinado de Ola Ado Bala num período mais tardio do século XVII.⁷⁰⁴

De qualquer modo, e para lá das ambiguidades cronológicas, o que importa aqui assinalar é a articulação, operada ao nível ideológico, do discurso histórico entre a vinda dos *suku Sina Jawa Malaca* e a catolicização definitiva do centro do reino.

⁷⁰⁰ Refiro-me concretamente a Frei Lucas de Santa Catarina, 1733, *Introdução e conclusão da História de S. Domingos* IV parte. Fr. Jacinto da Encarnação (vigário geral), 1679, *Summaria Relaçam....* ANTT, Ms da Livraria, N° 860 publicada por Silva Rego, 1952, *Documentação...* Vol.7: 367-546. Frei Amaro de São Tomás (Vigário Geral), 1722, *Summaria Relaçam....* publicada por Sá, 1958, *Documentação p^a a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol.5: 347- 535. De acordo com este último compilador, o historiador Basílio de Sá, as relações sumárias de 1679 e de 1722 são duas cópias do mesmo documento com diferenças meramente ortográficas. A disparidade na data sugere-lhe que as cópias tenham sido feitas para satisfazer o pedido de diferentes vice-reis em exercício aos então vigários-gerais, que as assinaram. Estas narrativas baseiam-se quase textualmente na relação que Frei António de Encarnação (na altura também vigário-geral) dera à estampa em 1665. A memória datada de 1722 é a que apresenta uma data mais tardia. Os informes dominicanos do século XVIII em diante passam a consistir essencialmente em cartas dispersas (de produção irregular) que se referem sobretudo a Timor.

⁷⁰¹ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31: 59.

⁷⁰² , Confreria Renya Rosari 1999: 10.

⁷⁰³ F.Fernanez & J. Suban Tukan 1997: 13-14.

⁷⁰⁴ Heijnen (1876: 27) sugere as datas de 1667 a 1683, Hagerdal o último quartel do século XVIII (2011: 174).

Ola Ado Bala adquiriu pelo baptismo o título de Dom e o nome português-cristão de Francisco Dias Vieira de Godinho.⁷⁰⁵ Desde então e até ao presente o *suku raja ama koten* passou a usar o nome de Dias Vieira de Godinho ou, na sua forma abreviada, DVG (ver foto 4, em anexo 3). Depois de convertido à fé católica Ola Ado Bala resolve transferir o *kampung raja* (M ‘aldeia-agregado do rei’) de Woto (a meia encosta de Ili Mandiri) para Lokea no litoral.⁷⁰⁶ A partir daí o centro do reino, Lewonama,⁷⁰⁷ passa a localizar-se definitivamente perto do mar.

Este movimento espacial em direcção à costa reveste uma dimensão e significado simbólicos: a da abertura do *kerajaan*, primeiro centrado na montanha e nos *suku ilé jadi* (entre os quais o *raja koten*) e conotado com a “terra” e o “interior”, ao exterior (figurado pelo mar) e ao que vem de fora - os grupos *Sina Jawa*, as suas tecnologias (pesca, navegação, metalurgia), concepções e práticas económicas (trocas e redes mercantis) e a sua religião.

A história oral (coligida em entrevistas e na literatura etnográfica) narra que muitos dos implementos religiosos trazidos pelos cristãos que se refugiaram em Flores oriental foram inicialmente guardados nas casas de culto tradicionais, *korke*, de cada povoado mas que, a pouco e pouco, sob pressão dos imigrantes cristãos e dos frades dominicanos estes símbolos da unidade político-ritual do grupo (desde o clã ao reino) foram sendo substituídos por capelas, altares e oratórios.

Tais lugares de culto tornaram-se, e mantiveram-se até hoje, o centro da vida religiosa das comunidades locais. Os objectos sacros que abrigam, bem como as práticas devocionais de que são alvo são propriedade e prerrogativa clânica. Prerrogativa fundada não apenas nos relatos sobre a origem e a história desses *suku* como nas narrativas do reino, do *kerajaan*, como um todo. Uma historiografia oral onde se explica como é que esses artefactos religiosos específicos ficaram em poder dos antepassados dos grupos que hoje lhes estão associados e como, num momento posterior, a sua posse – que conferia um estatuto sócio-cultural

⁷⁰⁵ Não encontrei evidências documentais que suportassem a relação, frequentemente sugerida, de apadrinhamento espiritual (por via do baptismo) entre este *raja* e Francisco Vieira de Figueiredo. Um personagem histórico português portador dum apelido mais parecido é o governador de Timor João Baptista Vieira Godinho que exerceu o cargo entre 1784 e 1788 (o que se aproxima da data defendida por Hagerdal). Por enquanto estas possibilidades não passam de conjecturas.

⁷⁰⁶ Heijnen 1876a: 76.

⁷⁰⁷ Lewonama era, como já vimos, um complexo habitacional formado pelos terrenos contíguos dos povoados de Lokea (*raja ama koten*) e Lohayong (*raja ama kelen*).

distintivo, enquanto chefes cristãos - possibilitou e legitimou a incorporação dos grupos exógenos, nas sociedades locais.

4. Incorporação dos imigrantes no reino

Como a literatura etnográfica tem documentado, entre os lamaholot o poder externo, vindo de fora, (pessoas, ideologias, bens, técnicas, etc.) tem que ser integrado, incorporado e legitimizado.⁷⁰⁸ E é esse o significado do gesto de Ola Ado Bala ao atribuir aos grupos de cristãos imigrantes títulos e cargos de chefia nas aldeias do reino onde se instalaram,⁷⁰⁹ bem como de funções cerimoniais nos *tori* comunais. Este é um procedimento que segue um padrão generalizado na região e que já havia sido protagonizado em episódios anteriores da história do *kerajaan*. O exemplo mais célebre ocorreu durante o reinado de Sira Napan⁷¹⁰ em relação a uma outra categoria de imigrantes, os oriundos de leste. Como vimos no capítulo 4, quando um dos recém-chegados apresenta os símbolos do seu estatuto real na sociedade de proveniência (Keroko-puken) é-lhe, por isso, atribuída a função de *kelen* no sacrifício em que Sira Napan se ocupava. Ao adquirir esse papel cerimonial, o estrangeiro e o seu grupo de descendência, são desde então empossados no cargo de *raja kelen*.

Este motivo da história oral vem ilustrar os mecanismos através dos quais se processa a inclusão de imigrantes na sociedade local (no caso vertente, ao nível mais elevado da hierarquia do reino): - certificação da posição de precedência social dos estrangeiros através da posse e apresentação de bens de prestígio;- aquisição de um ofício na ordem político-ritual do domínio (Graham 1985: 128).

Por outro lado, o tema da integração do poder de estranhos (generalizado na indonésia oriental e no mundo austronésio) deve ser entendido também à luz das concepções dualistas lamaholot segundo as quais o universo é estruturado pela interação de princípios e categorias opostas e complementares (cf capítulo 4). Categorias que funcionam como "operadores" dum

⁷⁰⁸ Cf. Barnes 1996, Graham 1985, Dietrich 1989.

⁷⁰⁹ Mantendo nos novos cargos os títulos trazidos das suas terras e língua de origem, como capitão, alferes, cabo, ou mestre.

⁷¹⁰ Sira Napan, conforme as versões, foi o sexto ou sétimo *raja ama koten* na linha dinástica de Padu Ili.

sistema simbólico, i.e. como elementos organizadores para classificação de outras qualidades e categorias (Fox 1989: 45). A harmonia e bem-estar do grupo depende grandemente da cooperação entre tais categorias complementares. Por exemplo entre *demon-padji*, entre interior/exterior, montanha/mar e também entre indígenas/estrangeiros (Dietrich 1995: 127). Na estrutura de ofícios políticos e rituais do domínio esta relação de oposição e complementaridade entre os dois termos de uma díade é, pois, articulada nas funções *koten/kelen*. Mais, em obediência ao princípio de precedência temporal os *suku* indígenas, Ili jadi, mantiveram os cargos de maior autoridade, designadamente o de *tuan tanah* e *ama koten* (associados à terra, à montanha e ao interior), enquanto os imigrantes adquiriram os ofícios que simbolizam o exterior, o de *ama kelen* e de *kapitan* (Couvreux 1907).

Nas construções discursivas que Larantuka elabora hoje sobre o seu passado a diáspora de origem “portuguesa”, ou oriunda de espaços a ela associados, longe de surgir como uma força hegemónica, conquistadora, que submete a região aos interesses e fé de um distante Estado da Índia é, antes, vista como um poder exógeno que, graças aos seus atributos específicos (aptidões bélicas e tecnológicas e posse de objectos e rituais sagrados), foi acolhido nas comunidades costeiras de Ili Mandiri, incorporado na ordem política e cerimonial do domínio, e submetido (através da distribuição de cargos e privilégios) à autoridade do *raja*.

Ao providenciar a articulação entre as narrativas particulares dos diversos grupos imigrantes e a genealogia dinástica, as tradições orais do reino enfatizam a noção de um “nós” unido por uma história comum, onde se inscrevem e fundem modelos e tradições culturais de raízes diferentes mas agora “naturalizadas”.

5. O desenvolvimento de uma cultura costeira híbrida em Flores oriental

Desde a instalação dos primeiros portugueses em 1613 o povoamento na região de Larantuka sofrera mudanças significativas. A evangelização e o subsequente processo de conversão gradual das populações *demon*, bem assim como o comércio de cabotagem primeiro a partir da Índia e de Malaca e depois de Macau, operado localmente por

portugueses e euro-asiáticos e centrado no negócio do sândalo, tinham estimulado uma concentração populacional sem precedentes na faixa costeira de Ili Mandiri. Funcionando como entrepostos comerciais, os povoados emergentes revestiam um carácter cada vez mais cosmopolita onde interagiam pessoas e grupos de universos etno-linguísticos muito diversos como portugueses, luso-asiáticos, holandeses, malaios, chineses, indianos, africanos, molucanos, macaques, e lamaholot. Entre estes últimos contavam-se os habitantes dos núcleos fundadores do *kerajaan* Larantuka que, a ritmos diferentes, foram deixando os locais de residência originais nas terras altas da encosta sul de Ili Mandiri para se fixarem mais próximo do mar (Dietrich 1989,1995, Heijnen 1876a: 76).

Aí, nessa orla marítima, ao longo de um século e meio de interacção e miscigenação entre as várias categorias de ‘portugueses’⁷¹¹ e entre estes e as comunidades locais, fora-se desenvolvendo uma população mestiça, biológica e culturalmente híbrida que, como os materiais de arquivo consultados sugerem, no final da era de seiscentos se mantinha, por um lado, diferenciada do universo lamaholot indígena e, por outro lado, se distanciava progressivamente da matriz social e cultural portuguesa de origem.

No século seguinte, como vimos, a tentativa do Estado da Índia no sentido de reforçar a presença oficial portuguesa na área (com o fito de assegurar uma posição hegemónica em Timor e no comércio do sândalo) provocara manifestações explícitas de insubmissão e repúdio por parte dos *moradores* e *casados* de Larantuka e do *raja ama koten* que levaram à transferência, subsequente, do centro civil-militar e religioso português para Timor.

Embora essa deslocação tenha induzido alguma migração da população euro-asiática para Lifau, a permanência de traços da cultura portuguesa na região constituem evidência de que uma parte considerável da comunidade terá permanecido em Flores oriental onde, com o tempo, se veio a fundir com os grupos lamaholot indígenas.⁷¹²

Pode traçar-se uma comunidade larantuqueira distinta, dirigida pelos Hornay e Costa até 1760 mas depois dessa data desaparece. Por essa altura as diferenças culturais entre os topasses e as elites indígenas não seriam muito significativas e o *raja* terá eventualmente emergido como o líder natural do estabelecimento de Larantuka (Hagerdal 2012: 191-192- tradução minha).

⁷¹¹ Categorias onde os portugueses biológicos eram uma minoria, enquanto os descendentes luso-asiáticos e asiáticos de várias origens formavam a larga maioria (Subrahmanyam 1993: 310, Abdurachman 1983: 84 e 85).

⁷¹² França 1985, Daus 1989: 54-57, Hägerdal 2012.

Um tal esbatimento de diferenças implicou, contudo, uma transformação significativa das formações sócio-culturais originais. Assim se, por um lado, a incorporação dos grupos *Sina Jawa* no reino de Larantuka veio a resultar na progressiva “naturalização” dos seus descendentes, por outro lado, as comunidades lamaholot costeiras que os acolheram desenvolveram configurações culturais singulares adquirindo, por meio do cruzamento e síntese com elementos alógenos, uma índole híbrida que as afastava da matriz original e dos seus conterrâneos montanheses.

Os *kampong malai* : Larantuka, Konga e Wureh

Actualmente as povoações de Larantuka, Konga e Wureh distinguem-se das áreas lamaholot circundantes, sendo frequentemente designadas por *kampong malai* (M ‘aldeia malaia’).⁷¹³ Estes aglomerados manifestam certos paralelismos, por um lado, com comunidades existentes noutros espaços de interacção histórica portuguesa ⁷¹⁴ e, por outro lado, com um tipo de aglomerados que polvilham as áreas costeiras da Ásia do Sudeste e têm sido designados na historiografia pelo termo *pasisir*.⁷¹⁵ O perfil que Barnes (1996:1) traça de tais sociedades aplica-se facilmente aos três povoados de Flores oriental:

(...) caracterizam-se pelos seus laços quer ao interior quer ao mundo externo. São frequentemente isoladas e simultaneamente envolvidas em contactos muito para além da sua região. São muitas vezes comunidades remotas, longe dos centros de comércio e cultura; ao mesmo tempo são, na perspectiva local, mediadores sofisticados de influências externas e que mantêm mesmo contactos e tratos internacionais (...) (tradução minha).

As três localidades costeiras, onde desde o século dezasseis se fixaram vagas sucessivas de missionários e *casados* portugueses, hoje partilham entre si traços culturais

⁷¹³ No arquipélago malaio-indonésio o adjetivo *malai*, bem como *jawa*, tem frequentemente o significado de ‘estrangeiro’, numa alusão aos mercadores malaios (bem como javaneses), ou falantes dessa língua, que em razão do comércio navegavam pela região.

⁷¹⁴ Ver por exemplo Baxter 1985, Dias 2002: 293-320, O’Neill 1997: 63-83.

⁷¹⁵ Como R. Barnes (1996: 377) esclarece no seu detalhado estudo sobre a povoação de Lamalera na ilha de Lembata, o termo javanês *pasisir* ou *pesisir* (significando ‘regiões costeiras’) foi introduzido por Pigeaud (1938, 1967) para classificar a literatura emergente em vários portos da costa norte de Java sob a influência do islão, no período 1500-1800, vindo depois a ser adoptado por outros autores para caracterizar um tipo de cultura tido como comum a diversas sociedades marítimas do arquipélago malaio-indonésio. O conceito viria posteriormente a ser criticado, revisto e reelaborado por forma a traduzir a diferenciação irreductível entre as regiões e comunidades a que fora aplicado. Barnes toma como exemplo as ilhas da Sunda Menor para argumentar que o que é comum e distintivo nessas sociedades “é menos a cultura do que a sua posição estrutural em relação ao mar e aos povos do interior” (*ibidem*).

distintivos articulando características próprias do universo lamaholot e traços específicos da cultura portuguesa. Importantes entre eles são:

- um repertório de narrativas orais sobre a proveniência alógena de uma parte da população, que enfatiza a noção de uma putativa ascendência e passado comuns, separados dos grupos vizinhos;
- uma religiosidade popular fruto da articulação complexa entre a mundivisão lamaholot, as devoções e práticas católicas de origem portuguesa e a moderna igreja católica, e que é vista e apresentada com o testemunho duma história singular;
- uma língua própria, distinta do lamaholot (o idioma regional)⁷¹⁶, que consiste numa variedade específica de malaio, designada “malaio de Larantuka” (onde teve origem);
- o uso secular de nomes de família portugueses. Nas linhagens ou segmentos de linhagem associadas aos clãs principais das três localidades, Larantuka-Konga-Wure, são comuns apelidos que derivam claramente do português embora a ortografia e a fonética se tenham desde há muito distanciado dos referentes originais;

Todas estas características são partilhadas pelos três *kampong malai*, mas num aspecto Larantuka distingue-se dos restantes. Apenas aí - no sopé de Ili Mandiri, sede do reino *demon lewo pulo*, onde as aldeias nucleares do *kerajaan* acolheram os imigrantes de leste e de oeste - a nova identidade cultural, emergente no contexto das interações históricas, que diferencia os seus habitantes das populações lamaholot adjacentes, deu origem a um referente específico, *nagi*.

6. Os nagi de Larantuka

Nagi deriva do termo malaio *negeri* (‘terra de origem, aldeia’) e é um equivalente do lamaholot *lewo*. O termo qualifica a um tempo a cidade de Larantuka, a língua e os seus habitantes.⁷¹⁷

6.1. Bahasa nagi

⁷¹⁶ Ver página 12 desta dissertação.

⁷¹⁷ Entrevistas informais em Larantuka 2000 e 2001. É incerto quando se estabeleceu o uso do termo “nagi” mas foi certamente depois do século dezassete, uma vez que não ocorre nas fontes históricas (portuguesas e neerlandesas) consultadas.

É com esta expressão, *bahasa nagi* (ML ‘língua’ nagi), que em Larantuka se denomina o malaio falado localmente, distinguindo-o assim da versão nacional utilizada como língua administrativa e veicular em todo o país, o *bahasa* indonésia (M, BI ‘língua indonésia’).⁷¹⁸

O malaio de Larantuka ter-se-á vulgarizado durante o período da presença portuguesa e a par do português.⁷¹⁹ Ao longo do tempo foi sendo influenciado pela língua local, o lamaholot, pelo português, e pelo malaio reflectindo o desenvolvimento histórico de Larantuka, bem como de Konga e Wureh.⁷²⁰ Steinhauer, num dos poucos estudos sobre o malaio vernacular de Larantuka, atesta que a maioria do vocabulário não malaio é de origem lamaholot, enquanto 6% deriva do português, metade do qual sendo do domínio religioso (1991: 189).

A versão do malaio que esteve na sua origem era uma forma simplificada usada no comércio intra-insular em todo o arquipélago malaio-indonésio já antes da chegada dos europeus (Thomaz 1994: 637). A variedade de português, por seu lado, foi condicionada pelo tipo de presença que ao longo dos séculos dominou em Larantuka: - falantes na maioria mestiços (descendentes luso-asiáticos), ou escravos e outros serviçais convertidos vindos sobretudo da Índia, e muito poucos portugueses originários de Portugal; - uma índole mais religiosa e comercial e menos administrativa e oficial (Thomaz 1994: 638, Litamahuputy 1998: 69-70). O que é patente no papel que o português detém ainda hoje nas cerimónias religiosas da cidade.

Mas nem todos os habitantes de Larantuka falam *bahasa nagi* e dos que o falam nem todos o têm como primeiro idioma.⁷²¹ Em muitos dos aglomerados que foram sendo incluídos no espaço urbano da capital fala-se apenas ou sobretudo lamaholot.

De acordo com Dietrich (1998: 235), o uso do *bahasa nagi* como língua materna circunscreve-se aos núcleos mais antigos da cidade, nomeadamente às aldeias Pante Besar (a oeste), kota Kota Sau e Kota Rowido (a nordeste), Larantuka, Balela, Pohon Sirih, Lohayong,

⁷¹⁸ O “indonésio” é o nome dado à forma de malaio falada na Indonésia. A escolha do malaio como língua de comunicação entre os inúmeros grupos etno-linguísticos do arquipélago (em lugar duma das muitas línguas locais), prende-se com a sua importância como língua veicular nas redes comerciais que ligavam as regiões costeiras do sudeste asiático entre si e com o resto do mundo. Com o advento da república o ‘indonésio’ foi eleito como língua nacional, oficial, conduzindo a uma situação de bilinguismo generalizado (Lutz 1998: 86-94).

⁷¹⁹ Steinhauer 1991: 181. Hagerdal defende que se na segunda metade do século XVII “Larantuka era um estabelecimento militar e comercial semi-estrangeiro, onde o português era a língua principal, no século XIX e XX já se tinha desenvolvido uma versão local de malaio” (2012: 191-tradução minha).

⁷²⁰ Kumanering 1982, França 1985, Abdurachman 1983: 113-114, Daus 1989: 48, 61-62, Graham 1991: 6. As variedades faladas nos três *kampong malai* não foram ainda objecto de uma análise comparada aprofundada.

⁷²¹ No início dos anos oitenta um dos raros estudos sobre a situação linguística em Larantuka estimava que os falantes de malaio somariam uns 10 000 numa população que contava então cerca de 27 000 habitantes (Kumanering 1981: 2).

Lokea e Postoh (no centro). Os primeiros três correspondem as lugares de fixação de clãs estrangeiros, *Sina Jawa*, enquanto nas aldeias do centro dominavam os *suku ilé jadi*, donos da terra e fundadores do *kerajaan* Larantuka e onde a implantação portuguesa se consubstanciou, desde o século XVI, na existência duma paróquia, a igreja de São Lourenço. Foi, pois, nos espaços físicos da interacção histórica entre os clãs *ilé jadi* e os grupos *sina-jawa* (em que se inclui a comunidade luso-asiática) que se desenvolveu e manteve o uso do malaio.

6.2. Sobrenomes portugueses

É também entre os habitantes das zonas antigas de Larantuka que se regista a maior incidência de apelidos portugueses. Encontram-se aí as famílias da Silva, Diaz, Fernandez, da Gomes, Riberu, Monteiro, Parera, Sekera, etc. O seu uso ocorre tanto em clãs *Sina Jawa*, de origem externa, ultramarina, como em clãs lamaholot, indígenas da região. Caso do histórico capitão-mor dos naturais da terra, o solorês Francisco Fernandes, ou da linhagem dos *raja ama koten* de Larantuka, os Dias Vieira de Godinho ou DVG. Ocorre também em grupos imigrantes vindos de outras regiões do arquipélago em épocas remotas, como por exemplo o *suku raja ama kelen*, os Belanteran de Rosari.

O significado e a importância atribuídos à onomástica e apelação de origem portuguesa não residem, porém, em eventuais laços de filiação genealógica.⁷²² Adquiridos num passado distante pelos seus antepassados (em Larantuka ou noutras regiões asiáticas de onde eram originários) - quer enquanto descendentes de uniões mistas entre portugueses e mulheres asiáticas, quer através do apadrinhamento baptismal e da adopção⁷²³ - são hoje vistos e valorizados, sobretudo, como uma herança histórica. Uma herança onde se pereniza a identificação entre o ser cristão e o ser português (propagada no século XVI quando os portugueses eram os únicos proseletistas da fé cristã). Nessa medida, a antroponímia lusitana é interpretada (e explicada) como símbolo da afiliação ao catolicismo que no passado os portugueses introduziram na região.⁷²⁴ Uma marca de distinção que desde essa altura separa

⁷²² Relações de consanguinidade são reclamadas em apenas um par de casos, de genealogias já documentadas.

⁷²³ Abdurachman 1983: 86, França: 1985 (1970): 72). Sobre o significado e as implicações do apadrinhamento baptismal nas sociedades do arquipélago ver Barros Duarte 1993: 293-300. Uma importante reflexão sobre a história e práticas de nomeação em Portugal é a dos vários artigos sobre o tema apresentados na revista *Etnográfica* Vol 12. (1), Maio de 2008, sob a direcção de João Pina-Cabral.

⁷²⁴ Para uma problematização aprofundada do significado da apelação de origem portuguesa na construção identitária da comunidade *Kristang* de Malaca ver Brian O'Neill 1997: 63-82, 2003: 33-38.

Larantuka (bem como Wureh e Konga e outros pontos da costa centro-leste de Flores) das outras áreas e povos lamaholot, onde a evangelização ocorreria bem mais tarde.

6.3. *Orang nagi*

Para o cidadão de Larantuka a expressão *orang nagi* (ML ‘gente da cidade [de Larantuka]’) define-se por oposição aos lamaholot circundantes, considerados *orang guno* (ML ‘gente da montanha’). Os *orang nagi* têm uma origem pluriétnica (autóctones lamaholot e imigrantes, *Sina Jawa* e *keroko-puken*), são urbanos (tal como o etnónimo nagi indica), abertos ao exterior, professam uma religião e ética cristãs, são escolarizados, e ligados a profissões liberais e ao funcionalismo público. Por seu lado, os *orang guno* são indígenas lamaholot, arreigados à terra e à montanha e a um estilo de vida rural, dedicam-se à agricultura e à criação de gado. Contrastando com o catolicismo secular e de origem portuguesa dos nagi, os lamaholot -embora uma grande parte seja cristã- foram convertidos apenas a partir do século dezanove pelas missões holandesas.⁷²⁵

A diferença entre as duas categorias é patente (e sublinhada) em diversos registos culturais como o demonstra alguma da recente literatura etnográfica (Dietrich 1998 234-244, Bos 2006). Na sua pesquisa de terreno sobre os géneros de música tradicional e popular em Larantuka Paula Bos demonstra, por exemplo, que a distinção entre os nagi e os lamaholot é observável tanto a nível musical como textual. Assim, a música nagi tem um carácter híbrido, sendo influenciada por elementos portugueses e malaio que estão ausentes nas formas musicais lamaholot. Quanto aos temas e letras, para além de divergirem nalguns dos tópicos abordados (embora outros sejam partilhados), a diferença fundamental é a das línguas usadas, o malaio local e o lamaholot e os respectivos mecanismos estilísticos, simples entre os nagi mais elaborados entre os lamaholot (Bos 2006: 155). A autora atesta, porém, a existência de esferas de interpenetração em ambas as categorias musicais, bem como de contextos (em particular os relacionados com questões de política local), onde as fronteiras se desvanecem e as afinidades entre a díade nagi-lamaholot que compõe a população regional são realçadas. Por exemplo, quando recorrem ao uso da língua nacional ou a novos géneros de música de religiosa (Bos 2006: 166).

A preocupação em definir o significado de “ser nagi” por contraste ao “ser lamaholot” é também evidente na recente literatura local. Um exemplo é o livro *Orang Nagi – Larantuka*,

⁷²⁵ Bos 2006: 144 - 159, Suban Tukan 2001, conversas informais com habitantes da cidade (2000 e 2001).

do intelectual larantukeiro Johan Suban Tukan, lançado em 2001.⁷²⁶ Com vista a estimular a discussão em torno da identidade cultural da cidade e da região, o autor convida representantes destacados das duas categoriais diferenciais (nagi e lamaholot) a discorrer acerca dos nagi. Aí entre os traços apontados como definidores do que é ‘ser nagi’ os seguintes merecem unanimidade: descender dos *suku* nucleares que deram origem à cidade (e não dos novos migrantes), falar *bahasa* nagi, ter nomes portugueses e ser católico. Esta definição exclui, assim, da categoria nagi os lamaholot que por motivos económicos (procura de emprego) ou sociais (designadamente para frequência escolar) vêm afluindo à capital do districto (*kabupaten*) bem como os aglomerados periféricos que, antes independentes, foram sendo (desde a última metade do século vinte) integrados no seu espaço urbano.

Mas, se o contraste entre os universos nagi e lamaholot é aparente e evidenciado em muitas das representações colectivas dos habitantes naturais de Larantuka, noutros contextos surge esbatido ou mesmo ausente. Como Bos faz notar, no discurso político do governo local – publicado em brochuras de promoção turística da região ou nas estatísticas oficiais - a ênfase é colocada na unidade da terra e da população de Flores Timur e não na diferenciação dos seus constituintes internos (2006: 148). Nesses foruns a singularidade da história de Larantuka e das suas implicações no presente (língua, religião, composição étnica) é atribuída, indiferenciadamente, à regência no seu todo – a totalidade do território de Flores Timur e do povo que o habita.

A abordagem aprofundada da identidade nagi – quer como emergência histórica quer como processo contínuo de identificação com e através de objectos de alteridade face aos quais mantém um posicionamento dialéctico e de constante negociação - extravasa o âmbito deste trabalho. Para tal importaria situar Larantuka no seu amplo devir histórico, ou seja para além dos limites temporais da presença efectiva dos portugueses aqui impostos, bem como ter em conta o dualismo complementar que informa a mundivisão lamaholot, de que os nagi, ou Larantuka, são uma “derivação histórica” (Dietrich 1998: 242).⁷²⁷ A criação dum novo

⁷²⁶ O título completo é *Orang Nagi – Larantuka Flores Timur: Sebuah Dialog Budaya Hari Ini* (BI ‘povo nagi-Larantuka, Flores Timur: um diálogo sobre a cultura de hoje’).

⁷²⁷ A este respeito seria importante equacionar o enfraquecimento da oposição entre as formações *demon* e *padji* com o surgimento do novo binómio nagi/lamaholot. Vimos no capítulo 4 que a clivagem *demon/padji* dominava o universo lamaholot à chegada dos europeus e que durante o século XVII foi mesmo reforçada com novas bipolarizações, designadamente entre muçulmanos-cristãos e holandeses-portugueses. Durante a época colonial neerlandesa, porém, a clivagem foi sendo gradualmente desactivada até deixar de se tornar operativa (Barnes 1974). Após a independência da Indonésia, a nova reordenação territorial-política-administrativa passou a sublinhar a unidade lamaholot face a outros distritos no seio da nova república. Os mecanismos dualistas lamaholot actuantes com vista à busca de harmonia entre princípios estruturalmente opostos no interior dum universo (que por forças exteriores se tornara indiferenciado), associada à singularidade histórica e cultural de

referente, o etnónimo nagi, para designar a comunidade-lugar de Larantuka é em si mesma reveladora desse processo de transformação social e cultural.

Vimos como a história oral (clânica e dinástica) testemunha a diversidade de origens dos antepassados do povo de Larantuka (uns nascidos da montanha Ili Mandiri, os *suku ilé Jadi*, outros vindos de leste, *suku keroko-puken*, e outros de oeste, *Sina Jawa* (ou *Sina Jawa malaka*). Uma ascendência heterogénea e híbrida que a um tempo define os nagi e os diferencia dos lamaholot circundantes.

Vimos como o malaio, inicialmente veicular, se tornou a partir do século XVII na língua materna no interior do aglomerado actuando, assim, como um poderoso meio unificador entre os os grupos indígenas e a diáspora de estrangeiros vindos de além-mar.

Também a evangelização de Larantuka nos séculos dezasseis e dezassete e a adopção de modelos de devoção introduzidos então pelos dominicanos (e leigos) portugueses veio induzir alterações profundas na identidade religiosa local e proporcionar um factor, por vezes mesmo um instrumento, de alteridade face ao “outro”. E é justamente a possibilidade de classificar como “outros” os grupos lamaholot com que interagem que como acertadamente observa Paula Bos, ” os nagi puderam transcender o hibridismo e criar a sua própria identidade unificadora” (2006: 144).

O capítulo seguinte detém-se sobre os aspectos do catolicismo popular de Larantuka que são vistos localmente como um legado ‘portugis’ e um emblema da singularidade da cultura local. O objectivo é ilustrar fenómenos de síntese, interpenetração e naturalização de conceitos e formas que inicialmente estranhas/exógenas se converteram em marcas identitárias.

Larantuka terá estimulado a criação duma nova relação de alteridade: larantuka-urbana-plural *versus* o resto do kalurahan-rural-homogéneo.

CAPÍTULO 10 – LARANTUKA, A CIDADE DA RAINHA: SOB O SIGNO DA VIRGEM DO ROSÁRIO

Querem saber quem são os nagi? Para tanto terão que conhecer as culturas lamaholot, malaia, portuguesa, e holandesa. Mas, sobretudo, terão que conhecer a religião católica (Suban Tukan 1995: 30).⁷²⁸

1. Flores uma ilha católica

Nas estatísticas oficiais de 2010 cerca de 80% da população de Flores Oriental (232 935) é, como já vimos, dada como católica.⁷²⁹ A esse respeito não se destaca nem do resto da província em que se inclui, *Nusa Tenggara Timur* (NTT) que conta com cerca de metade da totalidade de católicos indonésios,⁷³⁰ nem do resto da ilha de Flores conhecida por ser, com Timor, o bastião do catolicismo na Indonésia.⁷³¹

O que singulariza os povoados costeiros de Flores Oriental (Larantuka, Wureh, Konga) face ao resto da ilha é terem sido evangelizados por missionários portugueses no século dezasseis enquanto as zonas montanhosas do interior, bem como as regiões central e ocidental da ilha o foram apenas trezentos anos mais tarde, já durante a era colonial holandesa.⁷³² Em Flores central o catolicismo foi introduzido por jesuítas neerlandeses na

⁷²⁸ Tradução minha, feita a partir da tradução para inglês.

⁷²⁹ Fonte: Sensus Penduduk 2010. Jakarta, Indonésia: Badan Pusat statistik. O boletim estatístico do distrito de Flores Timor refere que em 2008 os católicos eram dominantes em 15 dos seus 18 sub-districtos, perfazendo um total de 78,6%, a religião islâmica ocupava o segundo lugar com 20,6% de aderentes, concentrados em sub-districtos de Solor e Adonara (tradicionalmente muçulmanos).

⁷³⁰ Como já foi referido a ilha de Flores está integrada na província de *Nusa Tenggara Timur* (Sunda Menor Oriental) – uma das trinta e quatro em que se organiza administrativamente o país. O censo de 2010 atribuía à província 1,7% dos cerca de 3% de católicos registados na população indonésia. Ver o *site* do portal estatístico do governo da província NTT, < <http://nttprov.go.id/provntt/index.php>.>

⁷³¹ *Diocesan Profile serious* (DPS), base de dados *online* de todas as jurisdições eclesiásticas cobertas pela União de Notícias Católicas Asiática (*UCA News*), < www.ucanews.com/diocesan-directory/.>

⁷³² Excepções importantes são (como vimos ao longo dos capítulos anteriores) as regiões de *Sikka* no litoral centro, Paga, e *Ende* mais a oeste, onde os dominicanos estabeleceram também missões desde o século XVI ao largo da baía de Ende num ilhéu homónimo (Pequeno Ende ou Ende Menor) os missionários chegaram mesmo a construir um forte, mas devido às hostilidades sistemáticas de povoados muçulmanos vizinhos a cristandade teve uma vida turbulenta e efémera (1570-1630). *Sikka*, ao invés, manteve até aos nossos dias um forte vínculo à presença histórica portuguesa e ao catolicismo (Douglas Lewis 1989 e 1999, França 1985, Rouffaer 1923-24, Steenbrink 2003).

segunda metade do século XIX e na parte oeste os primeiros esforços proselitistas não ocorreram senão em 1917 quando a Sociedade austro-alemã do Verbo Divino (SVD) assumiu o controlo da missão de Flores e Timor (Oeste).⁷³³

Todas estas diferentes e sucessivas congregações missionárias, incluindo a moderna igreja católica indonésia da era pós-colonial, optaram por estabelecer-se primeiro em Flores Oriental. O seu intuito era começar o proselitismo pela reposição da ortodoxia entre as antigas comunidades católicas e poder depois utilizar a ajuda desses “antigos cristãos” na expansão da fé. Assim, e à semelhança dos dominicanos do século XVII, foi a partir de Larantuka que progressivamente alastraram a sua acção ao resto da ilha.

A fundação duma missão católica holandesa em Flores desde o início do domínio neerlandês (no seguimento do tratado de 1859) constituiu em si mesmo uma excepção no âmbito da política religiosa do governo colonial daquele país. Durante o período da Companhia das Índias Orientais Holandesas (1602-1799) a prática e propagação do catolicismo tinham sido interditas nos territórios submetidos. Com o advento do regime colonial (1799-1945) a missionação (mesmo de outras denominações cristãs que não a católica) passou a ser tolerada mas continuou a não fazer parte do projecto colonial holandês. Flores constituía, porém, um caso à parte: o carácter católico de Larantuka fora estabelecido num tratado internacional o que condicionava à partida a política religiosa holandesa face àquele reino. Daí a preocupação em nomear de imediato um padre para fundar ali uma missão.⁷³⁴

À chegada dos primeiros padres neerlandeses a cristandade de Flores, em 1860, contava com um total de sete igrejas e onze capelas: duas igrejas e uma capela na zona centro-sul (Sikka), cinco igrejas e doze capelas nos povoados costeiros do estreito de Solor. Destas havia na região (alargada) de Larantuka três igrejas e cinco capelas (uma em ruínas), em Konga uma igreja e uma capela, em Wureh uma igreja e quatro capelas (Heijnen 1876b: 31-34).⁷³⁵

⁷³³ Para uma reflexão sobre a obra e presença das missões católicas em Flores ver Mansford Prior 1988, Steenbrink 2003 e Webb 1986.

⁷³⁴ Durante todo o século XIX as relações entre os padres e os representantes do governo (na maioria protestantes) manter-se-iam tensas e palco de contínuas intrigas. Mas tal não obstou a que as missões fossem suportadas e controladas (política e financeiramente) pela administração central, consciente como esta estava de que em Flores estas eram indispensáveis para a manutenção e o reforço do poder colonial (Steenbrink 2003 vol.1: xvi-xvii, 224-225).

⁷³⁵ No relatório que fez da sua visita à região em 1874 na qualidade de inspector, o padre jesuíta Heynen atesta que em tempos teriam havido mais três capelas em outros tantos lugares nos arredores de Larantuka entretanto desaparecidas; por outro lado, a missão holandesa tinha já erguido duas novas capelas (*idem*: 33, nota 1). Contudo, e atendendo à localização destas últimas (Gege e Kota Sau/Kota Rowido), penso que as capelas recém

Este número de lugares de culto é surpreendente para uma cristandade onde não havia missionários residentes há mais de um século e que nem tão pouco era visitada regularmente pelos padres que serviam em Timor. Como vimos atrás (capítulo 8), no início do século dezoito os frades dominicanos, juntando-se ao governo enviado de Goa, transferiram a sua sede para aquela ilha deixando as cristandades de Flores entregues a si próprias.⁷³⁶ Desde então a manutenção da fé e da prática católicas ficara nas mãos das elites cristãs florinesas.

Apesar do intensivo programa de reevangelização conduzido em Flores desde a segunda metade do século XIX a influência dos dominicanos portugueses e dos seus herdeiros e continuadores locais é ainda hoje patente em muitos aspectos do catolicismo popular de Larantuka.

2. O legado religioso português e o catolicismo popular em Larantuka

Olhemos agora para os elementos centrais do que em Larantuka é visto e referido como a herança religiosa dos portugueses: -uma irmandade instituída pelos frades dominicanos, a Confraria Renya Rosari; -uma forte devoção à Virgem Maria; -um elevado número de objectos de arte sacra, um repertório de cânticos e preces em latim e em português arcaico;-configurações específicas de algumas festividades do calendário católico.⁷³⁷

2.1. Instituições

2.1.1. Confreria Renya Rosari⁷³⁸

As confrarias do rosário são associações de leigos que dependem organicamente da Ordem de São Domingos e juridicamente estão sujeitas à hierarquia da igreja que é quem

construídas foram substituir outras antes existentes uma vez que estes povoados faziam já parte da cristandade no período dominicano (ver capítulo 9).

⁷³⁶ Como dá conta a documentação produzida pela missão holandesa do século dezanove, havia em Dili um seminário onde era dispensada educação religiosa aos filhos das elites das ilhas de Timor e Flores, entre eles os herdeiros do *kerajaan* de Larantuka. Esse seminário havia sido fundado ainda em meados do século anterior (um em Oekussi e outro em Manatuto). Mas, com a ordem de expulsão das ordens religiosas do território português em 1834 a missão (e com ela o seminário) entrara em total decadência (Teixeira 1974: 40- 43). É nesse período (em 1860) que o primeiro padre holandês nomeado para Larantuka, Jan Sanders, visita Díli a caminho de Flores. No relatório que escreve após a viagem alega que a pouca instrução do catecismo providenciada pelo único padre presente [o timorense Gregório Maria Barreto] é feita em português (Carta de Sanders ao bispo em Batávia em Steenbrink vol.1: 2003: 299-300).

⁷³⁷ Abdurachman 1983:113-114, Aikoli, A.J. F. 1998, Confreria Renya Rosari 1999, Daus 1989:48, Fernandez 1984, Fernandez & Suban Tukan 1997, Hofsteed 199, Graham 1991:6-9, Kumanering 1981, França 1985.

⁷³⁸ Em Larantuka a palavra “rosari” aparece escrita indiferentemente com ‘z’ e com ‘s’, tal como “confraria” é grafada tanto com ‘c’ como com ‘k’.

formula e promulga os seus estatutos. Existem, ou existiram, na maior parte das terras de missão dominicana desde o século XV, funcionando como entidades intermediárias entre os missionários e as comunidades locais ajudando a espalhar e a manter a nova doutrina e a sua prática. As irmandades instituídas pelas diferentes ordens religiosas foram, na verdade, um dos veículos mais eficazes de implantação cristã e colonial em todo o mundo.⁷³⁹ O sucesso deveu-se, em grande medida, ao facto de a maioria dos seus membros pertencer às sociedades locais. Mais ainda, eles eram recrutados preferencialmente entre os indivíduos mais influentes e, não raro, os próprios chefes das aldeias detinham cargos proeminentes na organização. Esta circunstância conduziu a um outro resultado generalizado: a “naturalização” dos cultos cristãos, um fenómeno que ocorreu principalmente em lugares ou circunstâncias em que as confrarias tinham um apoio insuficiente ou descontínuo das ordens e da igreja. Foi esse sempre o caso no arquipélago de Flores-Solor, onde durante todo o período de presença dominicana as missões sofreram de uma permanente escassez de padres e frades para assistir às comunidades cristãs emergentes.

Quando, exactamente, é que a confraria de Larantuka foi estabelecida é incerto. Algumas publicações locais dão o ano de 1565, altura em que a missão ainda estava centrada em Solor; outras falam em 1642, cerca de trinta anos depois de ter sido transferida para Larantuka.⁷⁴⁰ As fontes coevas dominicanas não fazem qualquer menção explícita à fundação da irmandade em Larantuka, mas a *Breve Relação* de 1665 refere que o vigário-comissário das cristandades de Solor, dando cumprimento à ordem do vigário-geral da congregação, levou para Larantuka tudo o que era da igreja e da confraria do rosário de Macáçar⁷⁴¹

...no ano de 1658 ou 1659 [o sultão de Macáçar] decretou que todos os padres saíssem do seu reino, limitando para isso tempo bastante. Fez o padre Fr. António de Macedo aviso de tudo a Goa para que os Prelados lhe ordenassem para onde havia de levar todo o ornato da igreja, que era considerável, e a fabrica da Confraria do Rosario. Sendo pela segunda vez vigário-geral Fr. Lucas da Cruz que tinha muita notícia do bom procedimento do Fr. António de Macedo mandou-lhe patente de vigário comissário das cristandades de Solor e provisão de comissário do Santo Ofício, com ordem que levasse para Larantuca todas as cousas da Igreja e da Confraria do Rosário. Deu ele cumprimento à obediência e entrou em Solor no fim de 1659.⁷⁴²

⁷³⁹ O. Célestino 1992, L. da Rocha 1972, Silva Rego 1949.

⁷⁴⁰ Aikoli 1998, Fernandez 1984, Hofsteede (OFM) 1990: 20.

⁷⁴¹ A primeira notícia da Confraria de Macáçar é dada páginas antes na mesma relação a propósito da visita que Frei Lucas da Cruz faz àquele reino em 1641 para onde tinham ido muitos dos refugiados de Malaca e onde já então existia uma confraria do rosário fundada por padres castelhanos de Manila (Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.15).

⁷⁴² Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fls. 56-62.

Se esta transferência significou a fundação ou apenas o reforço da irmandade de Larantuka fica por se saber.

Na essência, a presente organização interna da Confraria não difere muito da que foi instituída pelos dominicanos. As funções (consignadas e reguladas estatutariamente) continuam a ser designadas por termos derivados do português.⁷⁴³ O conjunto dos membros inclui três categorias, os efectivos (*irman*), os aspirantes (*candidato*) e os já retirados por motivos de idade avançada (*passados*).⁷⁴⁴ A direcção é formada por: um *presidenti* e um *vice-presidenti*; um *prokrador* ou *prokador* (procurador) o qual, além de representante e gestor da irmandade, é ainda responsável pelas capelas e implementos religiosos; um *maestri* ou *mestri*, dirigente do coro e do ensino de música religiosa; um *scriban* ou *scrivan* (escrivão), que é o secretário e aquele que mantém o registo dos mortos.⁷⁴⁵ O *tesarero* ou *thesorero* (tesoureiro), que é o guardião dos objectos religiosos da capela Maria, devendo por essa razão residir na sua vizinhança;⁷⁴⁶ o *kapellan* ou *capellao* (capelão), que é o responsável pelas instalações da capela Maria; o *perpetu* (perpétuo), membro permanente e o líder da liturgia; o *Tjamador* ou *tjumador* (chamador), que anuncia e congrega os irmãos de casa em casa.⁷⁴⁷ Outros dignatários são ainda o *sacristan* (sacristão) e o *aledjanti* ou *ledjanti* (ajudante) que desempenham determinadas tarefas durante os rituais religiosos. As únicas funções que não têm uma designação portuguesa ou derivada do português são as de “director espiritual e “director supremo”. Foram introduzidas já no período holandês como medida de controlo da confraria por parte da hierarquia da igreja, sendo assumidas pelo vigário apostólico e pelo diácono da paróquia. Os membros da direcção são eleitos por um período de três anos podendo ser reeleitos mas apenas para um segundo mandato. Excepção a esta regra são os cargos dos dois directores (inerentes aos que os ocupam na igreja local) e os de presidente e vice-presidente. Estes foram sempre ocupados respectivamente pelo *raja ama koten* e pelo *raja ama kelen*, replicando na direcção da confraria o carácter dualista da autoridade do reino. Antigamente os membros da Confraria eram escolhidos pelos *raja* entre os chefes das aldeias

⁷⁴³ França 1985: 70.

⁷⁴⁴ À data da minha última estadia no terreno em 2001 este conjunto somava um total de 60 homens activos, isto é excluindo os *passado*, já demasiado idosos para participar na vida da congregação.

⁷⁴⁵ Steenbrink *op.cit.*: 75.

⁷⁴⁶ *Ibidem*.

⁷⁴⁷ Steenbrink sugere que esta função era a de defumar incenso durante a missa e outras celebrações litúrgicas (*op.cit.*: 75).

do *kerajaan*, os quais tinham a tarefa de promover a fé católica entre a sua gente.⁷⁴⁸ Hoje em dia os *raja* pouco interferem nos assuntos diários da congregação. Apenas durante certas celebrações do calendário religioso assumem um papel activo, mas estritamente cerimonial. Presentemente, e de acordo com o consignado nos estatutos, qualquer homem pode tornar-se membro da confraria e aceder à sua direcção desde que preencha as seguintes condições: ser católico, casado e ter uma conduta ética e religiosa irrepreensível aos olhos dos *irman*. Este princípio, todavia, está sujeito a constrangimentos de índole pragmática: para alguém se tornar membro efectivo da congregação tem primeiro que adquirir a opa distintiva da Confreria Renya Rosari (ver foto 5, em anexo 3): um manto branco, solto e de mangas abertas tendo nas costas da capa a imagem de um polvo (o símbolo do reino de Larantuka).⁷⁴⁹

Para um comum homem do povo a despesa da compra do tecido e da confecção da opa é muito elevada e, na realidade, apenas alguns a podem custear. Assim, na prática, a pertença à confraria permanece selectiva e apesar da sua putativa democratização a maioria dos membros continua, como antes, a provir da elite local.

Um outro sub-grupo da confraria é o coro *Ana Muji* (ML ‘criança da música’).⁷⁵⁰ O seu repertório é composto de cânticos em latim, alguns em português arcaico, em malaio de Larantuka e em indonésio. O coro, dirigido pelo *maestri*, assume um papel central nas festividades religiosas a cargo da Confreria do Rosário.⁷⁵¹

A sede da Confreria Renya Rosari fica situada no adro da capela Maria, na freguesia (BI *kelurahan*) de Larantuka.⁷⁵² Aí, para além de estátuas da Virgem, são guardados uma série de objectos religiosos de grande valor artístico e histórico que remontam ao período da presença portuguesa. Como muitos outros dispersos pelas capelas da cidade, bem como em Konga e Wureh, estes implementos de arte sacra são ditos terem vindo de Malaca com os

⁷⁴⁸ Aikoli 1998: 8, F.K.Fernandez 1984: 41.

⁷⁴⁹ A primeira menção a estes trajes na cristandade de Flores-Solor é, como vimos no capítulo 1, feita por frei João dos Santos na sua Etiópia Oriental, muito embora não em relação a uma irmandade mas a alunos: “Dentro nesta casa de Solor têm feito os nossos padres um colégio em que recolhem muitos mininos de todas estas ilhas, os quais trazem vestidos com umas opas brancas, e ali lhes ensinam toda a doutrina cristã, e todos os bons costumes, e ler e escrever, e latim, o qual ia em grande crescimento, e no tempo que na Índia estava havia nele mais de cinquenta meninos” (Santos 1999 [1609]: 469).

⁷⁵⁰ A palavra *ana* (malaio de Larantuka) deriva do malaio *anak*.

⁷⁵¹ Em termos meramente especulativos pode supor-se que a designação do coro da confraria como “crianças da música” é uma reminiscência do período dominicano, quando os cânticos religiosos eram entoados pelos meninos que recebiam instrução nos seminários da missão (cf. Capítulo 1 deste trabalho e Santos 1999 (1609): 469). À chegada dos padres neerlandeses, em 1861, eram ainda rapazes novos que cantavam em determinados passos das celebrações da Páscoa (“Relatório de Sanders ao bispo Vrancken, 14-4-1861” em Steenbrink 2003, vol.1: 310).

⁷⁵² Esta capela é a mais importante em toda a cidade, e é também conhecida por capela (ou *kapela*) *Tuan Ma* “capela da mãe do senhor” ou capela *Bunda Maria* capela da ‘Nossa Senhora’ ou ‘Santa Maria’.

portugueses, luso-asiáticos, e mais cristãos que os acompanharam no seu périplo pelas costas do arquipélago malaio-indonésio depois de perda daquela praça.⁷⁵³ Este legado religioso embora esteja sob a custódia da Confraria do Rosário é considerado propriedade colectiva da cristandade de Larantuka.

Desde que, no início do século XVIII, a missão dominicana transferiu a sua sede para Timor e deixou de haver padres residentes em Larantuka foi a confraria local que passou a prestar assistência pastoral à cristandade. Era ela que oficiava os baptismos, casamentos e funerais, que se encarregava da celebração das devoções públicas e que organizava as festividades cíclicas nas diferentes capelas. Este estatuto e desempenho da Confraria Renya do Rosario enquanto única representante e oficiante da fé católica manter-se-ia até à chegada dos missionários neerlandeses em meados da centúria seguinte.⁷⁵⁴

A perplexidade e desagrado destes face à forma pouco ortodoxa das festas do calendário cristão é manifesta nos sucessivos relatórios enviados ao Vigário Apostólico em Batávia.⁷⁵⁵ Depois de seis anos a tentar em vão repor a forma canónica dos rituais os padres holandeses conformam-se com a ideia de haver em Larantuka duas formas simultâneas de viver o cristianismo: uma na igreja paroquial segundo a liturgia clerical, outra nas ruas e santuários dos *kampong* (M, BI ‘bairros, aldeias, lugares’) onde tinham lugar as cerimónias populares lideradas pela confraria e pelo *raja*.⁷⁵⁶ Não desistem contudo de tentar disciplinar os hábitos religiosos da confraria e é nesse sentido que os dirigentes da irmandade do rosário passam a ter assento no conselho da igreja. No final do século dezanove a confraria já tinha sido coibida de officiar nas igrejas e confinado a sua actuação às “capelas as quais não eram mantidas pelo clero mas sim pelas aldeias” em que se localizavam.⁷⁵⁷ Durante a primeira metade do século XX o papel da confraria foi gradualmente restringido e, com a criação do

⁷⁵³ Este património foi já objecto de escrutínio. A pedido dum padre português a servir no bairro português de Malaca, Padre Manuel Pintado, um clérigo malaio, W.M.F. Hofsteede, deslocou-se a Flores onde atestou o valor histórico de 50 dos 57 objectos religiosos que tinha registado. Não fornece, todavia, uma opinião conclusiva sobre se as peças são ou não de manufactura portuguesa (Hofsteede 1990: 60-63).

⁷⁵⁴ De acordo com os seus membros actuais a irmandade voltou a assumir plenas responsabilidades pastorais durante a segunda guerra mundial quando os serviços religiosos foram proibidos pelas forças japonesas ocupantes (1942-45). Acrescentam, porém, que mesmo durante esses períodos, dada a sua condição de irmandade leiga, a confraria não está habilitada a dispensar certos sacramentos como confissões, comunhões, consagração da hóstia ou o officio da missa.

⁷⁵⁵ Steenbrink 2003 vol.1: 305-312, 324-330.

⁷⁵⁶ Steenbrink 2003 vol. 1: 74-84.

⁷⁵⁷ *Idem*: 82.

bispado de Larantuka (1951), ajustado às necessidades da nova administração eclesiástica.⁷⁵⁸ Em cada paróquia foi então instituído um ramo da irmandade com o objectivo de “promover a devoção pública da igreja”.⁷⁵⁹ Essas novas delegações mantiveram-se, contudo, subordinadas à organização central em Larantuka com a qual se congregam na celebração das principais cerimónias religiosas.

Hoje, as actividades principais da confraria confinam-se ao cumprimento da sua vocação particular: manter e promover o culto mariano e o do rosário e organizar as principais festas públicas do calendário católico. Para a prossecução desta missão a irmandade conta com a assistência duma associação que lhe é dependente e complementar, as *Mama Muji* (ML ‘mãe da música’).

2.1.2. *Mama Muji*

Trata-se duma congregação de mulheres, cujo propósito é a veneração de Maria (por meio de orações e cânticos) bem como a manutenção física (limpeza, decoração, aprovisionamento de velas, etc.) da capela que lhe é dedicada, a capela Maria. As *Mama Muji* não constituem, contudo, um grupo com existência oficialmente reconhecida. São, antes, uma extensão feminina da Confraria a cujos membros estão, na sua maioria, ligadas por laços de parentesco. A organização do grupo segue em linhas gerais as normas da sua homóloga masculina. Assim, a condição básica de afiliação é ser mulher casada e detentora de reconhecidas qualidades morais. Na realidade a maioria das associadas pertence, tal como se passa com os membros da confraria, a famílias proeminentes de Larantuka.⁷⁶⁰

A prática religiosa que caracteriza as *Mama Muji* é o *mengaji* (M, BI ‘recitar, rezar’): a recitação, oração, quer de litanias endereçadas a Maria quer das quinze séries de um “pai-nosso” e dez “avé-marias” que constituem o rosário, ou terço (ver foto 6, em anexo 3). Essa prática está estritamente associada ao espaço da capela Maria e desenvolve-se em dois domínios distintos da religiosidade popular, o da devoção pública e o da devoção privada. A primeira consiste na reza do terço em momentos prescritos do calendário religioso, designadamente: todos os sábados do ano pela manhã; - diariamente em Maio, mês de Maria; - duas vezes ao dia durante a *novena* de Outubro (primeiros nove dias desse mês) em

⁷⁵⁸ Em 1903, num esforço de domesticação e reorganização da irmandade, o vicariato criado nesse ano em Batávia redige e emite (nas línguas holandesa e malaia) os estatutos da Confraria Rainha do Rosário (Steenbrink 2003 vol2: 445).

⁷⁵⁹ Estatutos da Confreria Renya Rosari 1997, capítulo 1 art.3.

⁷⁶⁰ Em 2001 as *Mama Muji* contavam cinquenta e dois elementos efectivos e várias candidatas. Não são conhecidas as condições ou período da sua fundação. Nas fontes consultadas para os séculos XVI e XVII não lhe é feita qualquer menção; do século XIX existem já referências a grupos de mulheres rezando nas capelas (Boomgaard, Poeze, Termorshuizen 1997: 92-93, Heijnen 1876 46-47).

celebração da Virgem Maria Rainha do Rosário; - na véspera e no dia seguinte ao Natal; - nas cerimónias pascais que têm lugar na capela Maria. Ao nível da devoção privada a função do grupo é mediar a comunicação dos católicos de Larantuka com a Virgem: quando alguém deseja, por algum motivo, endereçar um pedido particular a Maria⁷⁶¹ contacta as *Mama Muji* para que estas actuem em seu nome, rezando, junto das imagens de Maria guardadas na capela.

Para além do seu vínculo à capela e a Maria e da sua função de oradoras outro traço que distingue as *Mama Muji* é o facto de proferirem as preces do rosário e as litanias em português.⁷⁶² Esta característica é tida como um elemento central da identidade do grupo e constitui mesmo uma condição de afiliação: para ser aceite como membro efectivo da congregação uma candidata deverá assistir e participar nas orações de sábado por um período de três anos a fim de aprender a rezar em português com perfeição. Um aspecto notável é o português das *Mama Muji* não apresentar arcaísmos ou adulterações da forma-padrão, como acontece em muitos das orações e cânticos interpretados pela Confreria. As mulheres da capela Maria rezam num português contemporâneo e correcto. O facto é surpreendente dada a falta de contactos regulares com falantes de português desde o início do século dezoito, mas explica-se pela preocupação constante em actualizar os antigos manuscritos com as orações. Sempre que um português visita Larantuka é-lhe solicitada a leitura e correcção de eventuais erros e anacronismos nas orações do rosário.⁷⁶³

O uso do *bahasa portugis*⁷⁶⁴ como língua de culto não é um fenómeno generalizado. Circunscreve-se aos membros efectivos das *Mama Muji* e dos *Ana Muji* e ao contexto da devoção a Maria.⁷⁶⁵ Na maioria dos restantes rituais católicos (liturgia da missa, veneração de santos patronos nas capelas) utiliza-se o malaio vernacular de Larantuka e o indonésio, por vezes em combinação com o latim. Não obstante a centralidade do português no mais

⁷⁶¹ Vulgarmente denominada *Bunda Maria* (ML ‘mãe Maria’) ou *Tuan Ma* (ML ‘mãe do Senhor’).

⁷⁶² Importa, entretanto, precisar que o repertório do grupo não se cinge a esta prece nem à língua portuguesa. São também rezadas/entoadas outras orações e cânticos em indonésio, malaio de Larantuka, e latim em conformidade com os contextos litúrgicos.

⁷⁶³ Uma dessas ocasiões particularmente viva na memória das *Mama Muji* foi a deslocação do então embaixador português na Indonésia, António Pinto da França nos anos sessenta (França [1970] 1985).

⁷⁶⁴ *Portugis* é o termo usado quer em indonésio quer no malaio de Larantuka para significar ‘português’ e ‘língua portuguesa’.

⁷⁶⁵ Constituem excepção um dos cânticos a Deus entoados pelos *ana muji* durante a procissão de sexta-feira Santa e, no domínio das devoções privadas, litanias propiciatórias cantadas a certos santos protectores. Essas litanias são propriedade colectiva de determinados clãs sendo proferidas ritualmente em circunstâncias particulares. Na maioria dos casos a língua é uma forma derivada do português (conversa informal com o linguista, natural de Larantuka, Dr. Inyo Fernandez e com *pak* Augustus Rozari).

importante domínio do catolicismo popular em Larantuka, o culto mariano, a língua dos primeiros evangelizadores já não é compreendida nem pelos que a pronunciam (*Mama Muji* e *Ana Muji*) nem pelos seus ouvintes. O método de aprendizagem das palavras das orações é a repetição e memorização. Com o tempo, a ausência de falantes europeus, e a exposição à influência fonética e sintáctica do lamaholot e do malaio, o português foi-se transformando até se converter num conjunto de fórmulas sagradas feitas com referentes ininteligíveis para os nagi de hoje.⁷⁶⁶ O significado foi aprendido com as versões em malaio que passaram a circular a partir do século XIX desde que o clero holandês, ao chegar ao arquipélago, se empenhou na tradução do catecismo para as línguas locais.

Na Indonésia Oriental, o emprego de linguagens rituais (por definição herméticas e cujo conhecimento é restrito a certos indivíduos) na invocação dos antepassados e divindades e na enunciação de narrativas e mitos de origem é generalizado (Fox 1988). No contexto da prática popular do catolicismo em Larantuka a língua portuguesa providencia um veículo equivalente de comunicação com o divino. Há, porém, diferenças significativas. Uma delas é que enquanto as línguas rituais regionais são dominadas, conhecidas, compreendidas (na maior parte dos casos exclusivamente) pelos líderes rituais, as preces e cânticos portugueses não o são. A pertinência do uso do português para servir como linguagem ritual não decorre da sua dimensão semântica (de que, na realidade, foi desapossado) mas antes do seu significado simbólico: um património verbal que num passado remoto foi legado a Larantuka pelos dominicanos e pelos antepassados dos nagi actuais.⁷⁶⁷ As palavras de devoção à Virgem introduzidas pelos missionários, mercadores, *moradores* e *casados* portugueses e luso-asiáticos nos séculos XVI e XVII são hoje consideradas uma herança sagrada que testemunha a singularidade histórica dos nagi de Larantuka e a origem portuguesa do seu catolicismo.

⁷⁶⁶ Nos finais do século dezanove o jesuíta Heijnen confessa a sua admiração pela persistência do clero português no ensino da língua e pelos seus resultados: “O catecismo, as pregações da missa, e os cânticos era tudo em português. Deve ter implicado um tremendo esforço para ensinar-lhes tantas e longas preces e cantos numa língua que era e continuou a ser tão estranha! E ainda assim os padres foram bem sucedidos. Ainda hoje quando ninguém, excepto uns quatro ou cinco, percebe o português ouvem-se aos sábados e domingos, especialmente quando a lua brilha, uma longa parte da noite, os cânticos em português. Especialmente durante os jejuns as famílias juntam-se para cantar em comunidade. E não apenas as canções mas mesmo o catecismo completo a que chamam de ‘doutrina cristão’. Sobretudo as mulheres e crianças mantêm com fervor esta prática” (Heijnen 1876: 46-47-tradução minha). Heijnen fora a Larantuka em 1874 na qualidade de visitador. Dois anos depois deu à estampa três livros sobre aquele reino e cristandade que são ainda hoje uma das mais importantes fontes acerca da Larantuka novecentista (Heijnen 1876, 1876a e 1876b).

⁷⁶⁷ A classificação do português que ocorre em algumas das práticas do catolicismo popular em Larantuka como uma “língua ritual” tem aqui um carácter meramente especulativo e apenas uma pesquisa comparada (no contexto da etnografia do leste da Indonésia) poderia fundamentar ou infirmar esta proposição.

2.2. Culto mariano

A devoção à Virgem e ao rosário foram desde sempre elementos centrais na congregação dominicana. Conta a lenda que, certo dia, enquanto Domingos de Gusmão (fundador da Ordem no início do século XIII) rezava, apareceu a Virgem Maria e ensinou-lhe o rosário como método de oração acrescentando que homens e mulheres poderiam invocar a sua ajuda com as contas que lhe entregava. Com a expansão ultramarina o culto à Virgem tornou-se a bandeira da conquista espiritual portuguesa e o rosário passaria a ser introduzido pela Ordem dos Pregadores, e pelas associações por ela criadas, em todos os seus terrenos de apostolado (Boxer 1977: 130).

Referindo-se à missão de Solor e Flores, Fr. Miguel Rangel escreve, em 1633, na sua *Breve Relação*:

Larantuka onde a gente de Solor se recolhe, desde o tempo dos holandeses, e serve ainda agora de corte e matriz (enquanto a fortaleza se não acaba de ordenar para isso) dista somente três léguas da fortaleza [de Solor]. (...) Pertencem os distritos das cristandades dela ao Bispado de Malaca, e aos frades da Ordem dos Pregadores que estão em perpétua posse delas desde o tempo de primeiro Bispo de Malaca, Dom Frei Jorge de St^a Luzia (...) estas cristandades da Virgem Nossa Senhora, padroeira delas, e da Ordem ...⁷⁶⁸

Tal como sugere o testemunho dum confrade contemporâneo, terá sido justamente Fr. Miguel Rangel quem estabeleceu o modelo da prática devocional do rosário na cristandade de Larantuka, e que ainda hoje é seguido na capela *Tuan Ma*:

...o que também edifica o povo é a devoção do rosário, resado a coros todos os sábados à tarde, antes da ladainha (...) faz-se esta devoção com muita solenidade porque se arma no meio do cruzeiro um altar sobre ele se se põe a charola imperial muito formosa e nela a imagem da Senhora do Rosário. Cerca-se o altar de grades postiças muito lustrosas que para estes dias se fizeram, enchem-se por cima todas de cera fora outras muitas velas que se põem no altar e na charola da Senhora. Deve-se esta devoção ao Senhor Bispo Frei Miguel Rangel que o veio costumando na nao em que veio desse reino e a introduziu em Goa e nas mais partes onde esteve e saber em malaca, na China e em Solor...⁷⁶⁹

⁷⁶⁸ Sá 1958: 318.

⁷⁶⁹ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.12.

No contexto europeu, com a reforma católica (reacção à reforma protestante do início do século XVI) a Virgem e a sua oração particular, o rosário, têm sido associados pela igreja à luta católica contra seus inimigos. A sua aparição putativa durante as batalhas tornar-se ia um símbolo do carácter sagrado da guerra católica e da justiça divina na vitória sobre os infiéis muçulmanos e os hereges protestantes.⁷⁷⁰

Essa relação foi igualmente propagada nos campos de missão de além-mar, quer no novo mundo, quer no oriente. Nas cristandades de Solor os dominicanos conferiram desde o início uma relevância particular ao culto mariano em tempos de aflição, designadamente durante ataques de inimigos (islâmicos e holandeses). Nessas ocasiões os cristãos dos povoados costeiros tomavam refúgio nas montanhas das redondezas levando consigo estátuas da Virgem enquanto os párocos recitavam as orações do rosário e litanias. Nas fontes dominicanas um desfecho favorável ao lado português numa batalha é invariavelmente atribuído à protecção divina mediante a aparição miraculosa de Maria (ou, em alternativa, de São de Domingos). O relato por Frei António de Encarnação do ataque duma armada holandesa a Larantuka em 1660 ilustra bem a forma como os missionários concebiam e praticavam esta devoção (ver capítulo 7):

...a catorze de Agosto [1660] nesse tempo chegaram as catorze naus holandesas e surgiram junto a Larantuca. O que vendo o Padre Frey Antonio de Macedo e que a povoação estava sem gente de guerra, não lhe deu a aflição lugar para mais que para meter no seio huns papeis de importancia, e tomar a imagem da Nossa Senhora em um braço e a do nosso patriarca tanto em outro e subir pelo guno⁷⁷¹ acima (...) e posto no alto sentou a senhora sobre uma pedra, voltada com o rosto para os inimigos, pedindo-lhe com lagrimas nascidas de um coração afligido que os levasse dali porque não destruíssem sua igreja e sua cristandade (...) tanto que as naus holandesas surgiram vieram-se logo a elas os mouros aliados [incentivando os holandeses a atacar o lugar por não haver ali quem a defendesse]. Então lhe disseram os holandeses: como afirmais vós outros que não está nesta povoação gente de guerra, nem há cavalos nela, se nós estamos vendo ...que as praias de Guegue até Larantuca estão cobertas de gente armada e em terra estamos vendo homens de cavalo, entre os quais se divisa uma mulher com o cabelo solto e um menino nos braços? E (...) mandaram levar as âncoras e se foram com todas as naus (...) ⁷⁷²

Na realidade, a retirada do inimigo apenas foi surpreendente aos olhos dos portugueses: como vimos já no capítulo 8, a intenção da armada holandesa não era a de atacar

⁷⁷⁰ Souza *op.cit.*

⁷⁷¹ “Guno” de *gunung* (M, BI ‘montanha’).

⁷⁷² Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31, fl. 61.

Larantuka mas apenas de tomar água e provisões em Solor antes de prosseguir viagem para Macáçar. Ao concluir o relato deste episódio e reflectindo sobre a precaridade da situação dos portugueses no arquipélago, Frei António da Encarnação atribui à mesma protecção divina o facto de manterem o poder em Flores quando outras praças melhor guarneçadas se perdiam uma atrás da outra.⁷⁷³

A crença no poder divino de Maria e a convicção de que, desde esses tempos remotos, Larantuka tem estado sob a sua protecção espiritual são expressos em diversas tradições orais da área. Assim, a história do *kerajaan* conta como o primeiro *raja* a aceitar o cristianismo, de nome Ola Ado Bala, depois de ser baptizado submeteu o seu ceptro real à Virgem Maria.⁷⁷⁴ Nas exegeses colectivas este gesto é interpretado como uma submissão dos poderes políticos do *raja* à liderança espiritual de Maria, da qual ele se torna um representante temporal, terreno. Em 1887 o mesmo acto simbólico foi protagonizado durante a cerimónia de entronização do novo *raja ama koten*, Don Lorenzo Diaz Viera Godinho II, na qual participaram as “honorárias tropas de Larantuka, Konga e Wureh em representação dos antigos soldados”.⁷⁷⁵ Desde então Larantuka passou a ser conhecida como “Cidade da Rainha”. Em 1951 Larantuka adquiriu o estatuto de diocese independente.⁷⁷⁶ Três anos mais tarde, numa cerimónia solene, o Vigário Apostólico apresentou a cidade e a diocese de Larantuka a Maria reafirmando ritualmente o seu estatuto de “Rainha de Larantuka”:

Santa Rainha do Rosário, rainha de Larantuka, Vós reinastes dezenas de anos entre nós como rainha desta cidade. Neste dia nós depomos a totalidade do vicariato com toda a sua importância nas Vossas mãos. Em conjunto nós submetemo-nos ao Vosso Coração Imaculado.⁷⁷⁷

Um elemento comum às três cerimónias de submissão ritual do *kerajaan* Larantuka à autoridade de Maria é o facto de terem ocorrido em circunstâncias históricas análogas, designadamente após o advento de uma força política nova e exógena. A primeira vez ao tempo dos missionários e mercadores portugueses, a segunda durante o domínio colonial

⁷⁷³ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...* BA-29-VI-31, fl. 62.

⁷⁷⁴ Sobre a conversão de Ola Ado Bala ver capítulo 9.

⁷⁷⁵ Fernandez, F.K. 1984: 19. No ano seguinte Don Lorenzo repete a solenidade por ocasião da festa do nascimento de Maria a 8 de Setembro (Laan, *Larantuka...*: 723-724).

⁷⁷⁶ Em 1903 os católicos das Ilhas Orientais Neerlandesas tinham sido agrupados num único vicariato (o Vicariato Apostólico de Batávia) que mais tarde e à medida que as iniciativas missionárias se expandiam foi sendo dividido em regiões eclesiais mais localizadas (Budi Susanto S.J. 1998, Steenbrink 2003: xvii).

⁷⁷⁷ Extracto do discurso proferido pelo Vigário Apostólico de Larantuka em 8 Setembro de 1954 reproduzido em F.K. Fernandez (1984, apêndice 5- tradução minha).

holandês e, finalmente, a seguir à integração do reino ou estado (até então autónomo ou semi-autónomo) de Larantuka na nação Indonésia.

A esta luz o significado da submissão de Larantuka à Virgem pode ser entendido como uma tentativa de subtrair-se simbolicamente ao domínio dum poder emergente proclamando um compromisso para com uma autoridade espiritual superior.⁷⁷⁸

2.2.1. Capela e estátuas de Maria

O centro do culto mariano é a *kapela Tuan Ma* (ML ‘capela [da] mãe [do] senhor’), ou *kapela Maria*. Esta é uma referência histórica para os católicos de Larantuka por ter sido a primeira *rumah deo* ou *rumah deos* (ML ‘casa de deus’) a ser erigida na área. Alega-se que foi edificada antes do baptismo do *raja* Ola Ado Bala em frente ao *korke*⁷⁷⁹ para simbolizar a nova fé.⁷⁸⁰ Os dois templos coexistiram face a face durante algum tempo, no centro do reino. De acordo com Heijnen a capela era também conhecida como “terceiro *korke*”, o primeiro localizara-se originalmente na encosta de Ili Mandiri mas, quando o *raja ama koten* com o seu grupo familiar (M, BI *suku*) se deslocou para a presente aldeia no litoral (Lokea), foi substituído por um segundo templo. A dada altura o *korke* foi destruído permanecendo apenas a capela.⁷⁸¹

Ao longo do tempo e, em particular no último decénio, a pequena capela foi sendo sujeita a obras de renovação e melhoramentos que procuraram traduzir em grandiosidade arquitectónica a importância religiosa e histórica de *Tuan Ma* (ver foto 7, em anexo3). A capela abriga uma importante colecção de objectos de arte sacra indo-europeia, de origem setecentista, que é propriedade colectiva do povo de Larantuka e sob a tutela da confraria do rosário. O espólio inclui diversos implementos religiosos, comumente designados por *ornamento* (do português), bem como estátuas. Entre estas incluem-se as duas mais emblemáticas representações da Virgem para a cristandade de Flores Timur: a estátua da *Mater Dolorosa*, comumente referida por *Bunda Maria* ou *Tuan Ma*, e a de *Maria Alleluya*,

⁷⁷⁸ Numa interessante e perspicaz análise dos conceitos de poder e autoridade na região de Flores-Solor-Timor P. Graham interpreta a submissão do ceptro real a Maria como uma apropriação da autoridade espiritual da Virgem pelo *raja ama koten* a fim de congregar em si não apenas o poder político que caracteriza a função de *raja* como a autoridade espiritual tradicionalmente atribuída à figura do *tuan tanah* (M, BI ‘o senhor da terra’) (Graham 1993: 14).

⁷⁷⁹ A palavra lamaholot *Korke*, *koko* ou *koke*, designa o lugar de culto de uma comunidade ritual (um clã, uma aldeia, um conjunto de aldeias ou um domínio alargado).

⁷⁸⁰ Heijnen 1876b: 11.

⁷⁸¹ F.C.Heijnen 1876b: 10-11.

também denominada *Maria Corolla*,⁷⁸² *Tuan Renya* ou ainda *Renya Rosari*. As estátuas actuais são apresentadas como réplicas das originais trazidas de Malaca. A imagem de *Tuan Ma* é dita ter sido substituída ainda durante o período dominicano, enquanto a de *Maria Alleluya* tê-lo-á sido em 1887. O então *raja*, Don Lorenzo II Dias Vieira de Godinho (DVG), requereu a sua substituição por ocasião da cerimónia da entrega do bastão real à Virgem alegando o facto de a antiga ser demasiado pequena para o comprimento do ceptro.⁷⁸³

Nas cerimónias pascais de *Minggo Alleluya*,⁷⁸⁴ que celebram a ressurreição de Cristo, esta imagem é investida das insígnias reais (coroa e ceptro do *kerajaan*) e transfigura-se na Santa Maria Rainha do Rosário, qualidade em que é levada da capela à catedral em procissão (ver foto 8, em anexo 3).

Mas, para os católicos de Larantuka o objecto da mais intensa devoção e deferência é, sem dúvida, a estátua da *Mater Dolorosa* (ver foto 9, em anexo 3). A imagem está envolta numa aura de secretismo e sacralidade e é objecto de ritos e interditos específicos. Segundo alguns informantes é mesmo tabu mencioná-la. O ícone é guardado dentro duma caixa de madeira, fechada, num compartimento da capela cuja porta só é aberta em ocasiões especiais. Nesses momentos os devotos podem orar perto da caixa que, contudo, se mantém fechada. A imagem é apenas contemplada uma vez por ano, durante a semana da Páscoa.

Na Quinta-Feira Santa *Bunda Maria* emerge da sua reclusão e por três dias permanece visível em Larantuka. Esta “aparição” anual da estátua ao público é precedida de três actos rituais.

O primeiro é o *muda tuan* (ML ‘senhor novo’), também designado *mandi tuan* (ML ‘banhar/dar banho [o/ao] senhor’), que consiste na lustração da estátua e é interpretado como a sua regeneração. O rito é conduzido por membros determinados da Confreria *Renya Rosari* e inclui os actos de: remover a estátua de dentro da caixa, limpá-la, dar-lhe banho, vesti-la com o manto azul (símbolo de luto) e colocar a auréola que caracteriza a representação de Maria como *Mater Dolorosa*, que chora a morte do seu filho Jesus. À água em que a imagem é banhada são atribuídas propriedades curativas e regeneradoras, pelo que é guardada para uso posterior. *Tuan Ma* é então colocada num andor no centro da capela.

⁷⁸² *Corolla* (do português ‘coroa’).

⁷⁸³ Fernandez, F.K.1984: 18.

⁷⁸⁴ A palavra *Minggo* deriva do português e foi introduzida no malaio (quer no malaio de Larantuka quer no indonésio) para significar tanto “Domingo” como “semana”.

O segundo rito é o *buka pintu* (ML, BI ‘abrir a porta’) da capela. Este é levado a cabo por um dos *ledajanti* ou *alianti* (do P ‘ajudante’) da confraria. Ao mesmo tempo acendem-se velas dentro e fora da capela.

O último dos três ritos preliminares é o acto que inaugura a veneração pública a *Tuan Ma* designada pela expressão *Cium Tuan* (M “beijar a senhora”). O rito é protagonizado pelo *raja ama koten* que, na sua dupla qualidade de chefe do reino e *Presidenti* da Confreria, tem a prerrogativa de ser o primeiro a beijar os pés e rezar a *Mater Dolorosa*. Depois dele e da sua família é a vez de milhares de crentes visitarem a capela e orarem, por turnos, a *Tuan Ma*.

No dia seguinte, Sexta-Feira Santa, a imagem é levada em procissão primeiro para a catedral e mais tarde, seguindo o caixão que representa o corpo de Jesus, pelas ruas da cidade numa ritualização da paixão de Cristo. No sábado, e de novo em cortejo, a imagem regressa à capela Maria onde até ao final da manhã os devotos a podem venerar pela última vez nesse ano. Em seguida, depois dos *irman* da Confreria lhe prestarem uma homenagem final, *Mater Dolorosa* é, de novo, conduzida à reclusão.

Existem várias histórias em Larantuka sobre a origem desta estátua. Uma delas conta que foi Yoan Resiona, filho do *tuan tanah* (M, BI ‘senhor da terra’) da aldeia de Larantuka, quem a trouxe de Malaca. Um dia, quando ainda era criança e brincava na praia, foi capturado por mercadores portugueses que o levaram de barco para aquela praça portuguesa. Aí foi baptizado e educado na fé católica. Anos mais tarde regressa a Larantuka a bordo duma armada portuguesa na companhia dum bispo, D. Henrique e trazendo consigo a estátua de *Mater Dolorosa*. Por intermédio e influência de Yoan Resiona o cristianismo propaga-se na região e o *raja* Ola Ado Bala (ver capítulo 9) aceita, finalmente, o baptismo. Inaugurava-se assim uma nova era na história de Larantuka, como reino católico.⁷⁸⁵

Noutra narrativa a estátua é trazida de Oekussi, em Timor, por um lusochinês de Macau chamado Louis Cina.⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ Esta versão foi recolhida em Larantuka junto de vários informantes (entre os quais os descendentes de Resiona) com pequenas diferenças de detalhe. Foi também publicada por Heijnen (1867b: 4-10). Não é porém exclusiva de Larantuka. O tema - um principal (futuro chefe) indígena que foi levado para a Malaca portuguesa, aí educado como católico, e que regressa anos depois à sua terra natal onde introduz e propaga a nova fé – encontra-se em várias das sociedades da Sunda Menor oriental onde houve uma interacção histórica com portugueses; Sikka é disso um exemplo paradigmático (Lewis 2010: 89-95, e capítulo 2 desta dissertação).

⁷⁸⁶ Na história oral sobre a formação do reino de Larantuka Luis China é mencionado como o antepassado de um dos *suku* de imigrantes falantes de malaio que depois da perca de Malaca afluíram a Flores Oriental (entrevia ao *pak* Donatus de Rozari).

Numa outra versão sobre as origens da estátua de *Tuan Ma*, é o próprio *raja ama koten* (não pude apurar em que geração) quem a encontra: depois de um ataque de muçulmanos ao forte de Solor, um dos frades dominicanos e uns quantos católicos fogem num barco levando consigo, entre outros objectos religiosos, a estátua da *Mater Dolorosa*. Perto de Ende, na costa centro-sul de Flores, forças holandesas disparam contra o barco que se afunda provocando a morte de todos os passageiros à excepção do missionário. A estátua foi levada pela corrente do mar até dar à costa numa praia perto de Larantuka. Uns rapazes que brincavam na praia assustaram-se ao depararem com a imagem e fugiram gritando que tinham visto uma ninfa. Acompanhado do seu exército o *raja* desceu até à praia onde encontrou uma mulher muito bela que lhe falou numa língua desconhecida, após o que se transformou em pedra. O *raja* ordenou que a levassem para a casa cerimonial, *korke*, onde ficou. Um dia o padre dominicano que sobrevivera ao ataque holandês, ouvindo falar da ninfa, foi a Larantuka e reconheceu a estátua que levava de Solor. A pedido do *raja* o padre concordou em deixar a imagem em Larantuka, mas com a condição de que esta fosse transferida para uma capela. E assim foi construída a *rumah deo* (ML ‘casa [de] deus’) para abrigar a estátua de *Tuan Ma*, a qual recebeu o nome de capela Maria.⁷⁸⁷ Uma variante desta mesma narrativa dá o *tuan tanah*, e não o *raja koten*, como protagonista dos eventos.⁷⁸⁸

Temas comuns às diferentes versões são: a proveniência externa (mar) de *Tuan Ma*; a época histórica da sua chegada à região (no tempo dos dominicanos/Malaca portuguesa); a relação causal entre a vinda da estátua e a catolização do reino de Larantuka (baptismo do *raja*/construção da capela).

Poder-se-á, pois, dizer que estas narrativas estabelecem uma relação metonímica entre a imagem de *Tuan Ma* e a própria história e identidade religiosa de Larantuka: católica, antiga (remontando ao período da presença portuguesa na região) e congregando em si elementos de diversas matrizes culturais: portuguesa-malaia-lamaholot.

A diferença relevante entre elas reside em *quem* encontra a estátua. Significativamente, os “heróis” alternativos (*raja ama koten*, *tuan tanah*, e o líder dum grupo de imigrantes *Sina Jawa Malaca*) detêm, todos eles, posições de destaque na hierarquia política-social-ritual do reino. Ao reivindicar no presente uma relação primordial,

⁷⁸⁷ Esta versão foi recolhida junta do *raja koten* de Larantuka (família DVG) e encontra-se transcrita em W.M.F. Hofsteede (1990: 23-24). Ver ainda F.K.Fernandez (1984:20-23).

⁷⁸⁸ Entrevista a Jacobus Resiona (2001).

privilegiada, com a estátua de *Bunda Maria*- o mais importante e reverenciado ícone religioso de Larantuka- os *suku* protagonistas procuram assegurar e legitimar a sua posição de eminência cerimonial, social e política no seio da cristandade local. Nesta perspectiva, as diversas exegeses sobre a origem da imagem de *Tuan Ma* exprimem uma disputa por um estatuto de notoriedade no seio da sociedade local.⁷⁸⁹

2.3. Festividades religiosas

Em Larantuka as festas mais importantes do calendário religioso são o Natal, o dia do Santo Rosário, e a Páscoa. As três celebrações estão fortemente conotadas com o período da presença e missão portuguesas e assumem ainda hoje uma relevância particular na prática pública do catolicismo.

As notas etnográficas que apresento em seguida sobre estas festividades assentam em fontes de informação diferenciadas: as cerimónias pascais por terem sido objecto de observação directa permitiram um tratamento mais substantivo do que as festas de Natal e do Rosário a que tive acesso exclusivamente através da literatura etnográfica produzida nos séculos XIX e XX e que consta sobretudo de relatos dos missionários holandeses que passaram a assistir a cristandade, bem como de livros publicados por autores-actores locais.⁷⁹⁰

2.3.1. Natal

As celebrações do Natal em Larantuka consubstanciam-se na veneração de Jesus, por meio de cânticos e orações, em momentos de comensalidade entre os devotos. Tradicionalmente as vigílias para adoração do *menino* prolongavam-se por uma semana sendo antecedidas, ao anoitecer, por refeições colectivas reunindo um grande número de comensais.

Central nas celebrações natalícias é a imagem de *tuan menino* (Ml 'senhor menino'): uma pequena estátua de Jesus descansando entre vacas sobre um fundo de musgo. A imagem

⁷⁸⁹ Um escritor local, F.K.Fernandez, registou e publicou algumas das variantes enunciadas num livro sobre *a Semana Santa em larantuka*. Ele analisa cada uma numa perspectiva histórica comparando as diversas versões com fontes documentais escritas e conclui: " (...) a imagem só pode ter sido encontrada pelo povo de Larantuka. Mesmo que o *raja* a tivesse encontrado ele não estaria sózinho mas acompanhado pela sua escolta, pelos líderes das aldeias e pelo povo (1984: 20-23). Com esta afirmação Fernandez resgata o ícone de *Tuan Ma* do que vê como tentativas individuais de apropriação discursiva de Maria e restitui-a à cristandade no seu todo.

⁷⁹⁰ Destaco apenas algumas dessas fontes: A.F. Aikoli 1998, F.K. Fernandez, F.K. 1984, F. Fernandez & J. Suban Tukan 1997, Heijnen 1876b e 1876c, Confreria Renya Rosari 1999, K. Steenbrink 2003, Eerde 1923, P. Laan (compilador) 1962.

pertence à capela de Kota Rowido (capela *tuan menino*) e apenas no Natal é exposta ao olhar e devoção popular.

O primeiro rito natalício, no dia 24 de Dezembro, é o *mandi tuan*, ou seja a lustração-regeneração da estátua. Seguidamente o *menino* é transportado em procissão para a capela ou igreja da aldeia onde têm lugar as celebrações e depois de venerado durante uma semana regressa à sua capela em kotta Rowido.

Este povoado piscatório situado à beira-mar no extremo nordeste de Larantuka é formado por um complexo de duas aldeias contíguas: Kotta Sau fundada por imigrantes vindos da ilha de Savu (sudoeste de Timor) e Kota Rowido cujos habitantes estão ligados à família Hornay de Oekussi, em Timor Oeste. De acordo com as alegações de actuais residentes a estátua do *menino* foi trazida de Malaca por portugueses que,

...depois de terem perdido aquela praça fugiram em barcos e muitos vieram ancorar nesta área do estreito Gonçalu.⁷⁹¹ Quando aqui chegaram apresentaram-se ao kapitan Lico, um dos chefes da povoação e explicaram que vinham para fazer comércio e espalhar a fé católica. Com esse intuito ofereceram três estátuas às gentes daqui: a de *tuan menino*, uma de Cristo crucificado, uma de São Gabriel e uma de Maria Deus Senhora. Após obtido o consentimento do raja Larantuka⁷⁹² as imagens passaram a ficar, desde então, à guarda da cristandade local que construiu uma capela para as abrigar.⁷⁹³

Um tiro de canhão notifica a ida em procissão da imagem de *tuan menino* de Rowido para a capela do local da festa, onde decorrerão as vigílias e as refeições comunitárias.

Como noutras zonas do arquipélago era usado um *payung* [M “sombrinha”] para proteger do sol os dignatários e objectos sagradoava com a vigília na noite de Natal onde se entoavam salmos, hinos e litánias a maioria em latim e alguns em português. Entre e após os cânticos eram servidos doces e bebidas.⁷⁹⁴

Cabe ao *raja ama koten*, na sua qualidade de *raja-presidenti* da confraria, designar durante o Natal, em que secção da cidade terão lugar as festividades do próximo ano e quem, de entre os membros da confraria desse lugar, serão os *mordomu natal*, isto é os financiadores e responsáveis pela sua organização. Para financiar as avultadas despesas envolvidas os

⁷⁹¹ Nome do estreito que se forma entre as costas sudeste da ilha de Flores e oeste da ilha de Adonara. O qual é conhecido pelas fortes correntes que aí se fazem sentir.

⁷⁹² O *raja* referido é Don André DVG que viveu na segunda metade do século XVIII, tornando a articulação com a perca de Malaca (1640) historiograficamente incongruente.

⁷⁹³ Entrevista a Donatus de Rosari em kota Rowido, 2001.

⁷⁹⁴ Steenbrink 2003, vol. I: 76. Tradução minha.

mordomos contam com o apoio dos seus familiares e ainda com o contributo dos outros residentes da aldeia. Mas, mesmo associando às suas próprias capacidades todas as ajudas e colaborações ao seu alcance, a incumbência de reunir a quantidade de alimentos e bens suficientes para as refeições e decorações da aldeia é eventualmente ruínosa, como dá conta a seguinte passagem: ⁷⁹⁵ “Logo em Julho começavam a recolher cera para as velas. Compravam ou cultivavam/criavam arroz, porcos, cabras, etc e [chegada a altura] construíam-se abrigos temporários para abrigar os participantes” ⁷⁹⁶.

As refeições eram servidas em tais abrigos perto das casa dos mordomos:

A imagem [de *tuau menino*] seria transportada para o abrigo temporário principal e deposta à cabeça da mesa que para a ocasião ali fora armada e iluminada com velas. Na tarde do primeiro dia era servida uma copiosa refeição ao raja e seus acompanhantes, durante a qual se faziam várias brindes com vinho de palma que terminavam com um *viva!* à moda portuguesa. ⁷⁹⁷ Depois dos homens comerem era a vez da mulher do raja e do seu séquito feminino jantarem, em silêncio. Seguiu-se uma vigília que continuava por parte da noite com cânticos e preces. No final os homens ficavam a dormir nos abrigos temporários e as mulheres na igreja. No segundo dia era oferecida nova refeição desta feita à camada inferior da elite e, finalmente, no terceiro dia tinha lugar uma última ceia destinada aos que tinham colaboradores nos preparativos. ⁷⁹⁸

Um elemento importante nestas celebrações é a sua associação com o *kerajaan*; ao atribuir a organização alternada das festas do Natal a cada uma das aldeias nucleares do antigo reino de Larantuka (hoje o centro histórico da cidade) o *raja* estabelece um vínculo entre a cerimónia e o domínio social e territorial de *nagi tana* (ML ‘terra nagi’).

A articulação entre o centro do *Kerajaan* Larantuka e o ritual é igualmente feita através dum outro elemento, a Confreria. Constituída pelos homens dos clãs residentes nas aldeias nucleares do antigo reino e liderada pela sua autoridade máxima, o *raja ama koten*, a confraria emerge durante estas festividades em representação do próprio reino.

⁷⁹⁵ “Uma palavra sobre a festa de Natal nestas regiões”, Relatório ao bispo Vrancken, Larantuka 26-12-1862 a 4-1-1863, em Steenbrink, 2003, vol. I: 324-25 (tradução minha).

⁷⁹⁶ Steenbrink 2003, vol. I: 76.

⁷⁹⁷ No seu livro sobre a *Influência portuguesa na Indonésia* o embaixador Pinto da França reproduz e traduz um discurso natalício, em português, que recolheu em Wureh na segunda metade dos anos 1960. O discurso - que o autor conjectura ter sido um dia proferido por um padre em visita ao *kampung* (M “povoado, aldeia, lugar”) - é a retribuição a um brinde que lhe fora feito com novo brinde à saúde aos moradores da povoação (1985: 52).

⁷⁹⁸ “Een woordje over het Kerstfeest in deze gewesten “ Larantuka 26-12-1862 a 4-1-1863, em Steenbrink, 2003, vol. I: 324-330.

A relação entre os festejos natalícios e a instituição da confraria é ainda evidenciada por uma outra passagem das celebrações: a solenidade anual da aprovação e o acolhimento dos candidatos como membros de pleno direito, que tem lugar no segundo dia de Natal (26 de Dezembro) durante a refeição colectiva da Confreria.⁷⁹⁹

A primeira descrição de celebrações de Natal em Larantuka foi feita pelo padre neerlandês C. Franssen (1861-63) num relatório dirigido ao Vigário Apostólico em Batávia. As observações deste ortodoxo missionário evidenciam estranheza e desagrado totais perante o que qualifica de “bacanal”, onde nenhum ou pouco lugar era reservado para a liturgia na igreja e para o padre. Procurando uma explicação para tais irregularidades conclui que os padres portugueses terão ali introduzido o hábito da exposição do menino para incentivar a visita das populações à igreja ou capela, bem assim como o costume da ceia na véspera de Natal, praticado nalguns países da Europa. Mas, na ausência prolongada de representantes do clero, estes actos acabaram por ser desvirtuados, tornando-se naquilo que verdadeiramente importava àquelas comunidades: comer e beber desenfreadamente.⁸⁰⁰

Os sucessores de Franssen revelaram-se mais tolerantes face às variantes locais das festividades católicas o que deu início a uma nova era, na qual os domínios eclesiástico (formado pelo clero e pela liturgia da igreja) e popular (representado pelo *raja*, a confraria e as capelas/santuários) passaram a coexistir como duas dimensões complementares do catolicismo local.⁸⁰¹

2.3.2. Festa do Rosário

A devoção do Santo Rosário e da Nossa Senhora do Rosário são, como já vimos atrás, indissociáveis da Ordem Dominicana e das irmandades do Rosário por ela instituídas. Não é pois de estranhar que o dia que lhe é dedicado no calendário hagiológico (7 de Outubro) constitua uma tradição festiva específica desta congregação.

.. [a] devoção do Santo Rosário que nestas partes vai em grande crescimento pelos nossos frades (...) e em cada dia do oitavário [oitava: período de oito dias] de festa religiosa pregação e missa solene; desencerra-se o senhor das 5 horas até às 10, em que se encerra com uma procissão pela igreja, acompanhada por muita gente e cera ... Ao Domingo, pela manhã, no oitavo dia, se faz uma soleníssima procissão

⁷⁹⁹ Entrevista ao *Prokador* (ML “Procurador”) da Confreria Renya Rosari (2001).

⁸⁰⁰ *Ibidem*.

⁸⁰¹ Steenbrink 2003, vol. I : 77. Heijnen 1876b: 60-72.

pela cidade com muitos, e mui galantes carros, charolas e danças. É esta hoje a melhor procissão que se faz na Índia, em que os oficiais, que são só homens pretos a que chamamos *Topases*, gastam muito de sua casa ajudando-os em tudo os fidalgos e homens nobres, que sem embargo de não averem de ser juizes, mordomos, nem oficiais da irmandade, que com este concerto os aceitam os pretos, todos com tudo são irmãos, e vão de mistura com os pretos, nas procissões ajudam a levar a charola juntamente com eles, que he toda de prata e pedraria, obra admirável e somente de prata...isto mesmo de desencerrar o senhor se faz em Cochim, e em Chaul fazendo-se também novenas antes do solene dia do Rosário com missas cantadas, e práticas de madrugada, como se costuma em todos mais conventos nossos.⁸⁰²

Em Larantuka a estátua de *Rénia Rosari* é uma herança dominicana, como dão contam fontes locais: “Trazida de Malaca, foi levada para Larantuka pelo padre Augustinus de Madalena [Agostinho da Madalena] aquando da conquista do forte de Solor pelos holandeses.”⁸⁰³

Como referi acima, a imagem actual é uma réplica, em maiores dimensões, da original e foi manufacturada em 1867 por um artesão de Adonara.⁸⁰⁴ A coroa e o ceptro apostos à imagem sinalizam o seu estatuto de rainha e padroeira de Larantuka. Uma protecção legada à cristandade pelos missionários portugueses e que é vista, ainda hoje, como a causa das vitórias históricas de Larantuka sobre os seus inimigos. Em sinal de reconhecimento os devotos dedicam à Virgem anualmente uma novena durante o período de nove dias que antecede os festejos do dia 7 de Outubro, dedicados à *Renia Rosari*.

Os episódios fundadores de tal devoção são evocados do seguinte modo pelos católicos contemporâneos:

Larantuka tinha três inimigos: os holandeses, os muçulmanos e o grupo *padji naran*. Uma armada inimiga [da Companhia Holandesa das Índias Orientais, VOC] reuniu-se em Solor. Em Larantuka estavam todos com medo e rezaram pedindo protecção a Maria. Todos os dias rezavam o rosário. Uma peça de pano branco com a imagem de um rosário foi atada a um tamarindeiro. Alguns dias depois a armada apareceu no estreito de Lewotobi. O grande canhão de *Pesa Penya*⁸⁰⁵ foi activado atingindo um ou dois dos barcos. O inimigo desembarcou em Larantuka e atacou furiosamente. A defesa da cidade colapsa e o povo foge para as florestas e montes. Larantuka foi destruída, incluindo a igreja e objectos sagrados. Então aconteceu o milagre: Maria com o menino ao colo apareceu vinda dos lados do estreito de Lewotobi. O inimigo ficou em

⁸⁰² Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl.12.

⁸⁰³ F.K.Fernandez 1984: 13.

⁸⁰⁴ W.M.F. Hofsteede (OFM) 1990: 22.

⁸⁰⁵ *Pesa Penya* (ML ‘peça, canhão [da] penha’). Canhão transportado pelos dominicanos de Solor para Larantuka em 1613 e que ainda hoje decora a entrada do recinto da capela Tuan Ma.

estado de choque[e bateu em retirada] E assim começou a primeira novena.⁸⁰⁶

Uma relação dominicana ao relatar o episódio de 1660 faz referência à mesma novena:

:

... O Vigário⁸⁰⁷ com seus companheiros foi dar princípio a uma novena à Senhora da Piedade padroeira daquelas cristandades, para que os livrasse de tanto poder do inimigo. Os exercícios que ordenou na novena foram dizer logo pela manhã os salmos penitenciais, estando todos prostados por terra, prossequindo com a ladainha dos santos e acabada ela, uma missa de Nossa Senhora, no fim da qual diziam a “devota antiphona”, *recordare Virgo Mater*, por noite tornavam a fazer outra lembrança ao céu com a ladainha de Nossa Senhora, e com outra antíphona não menos eficaz, que é *sub tuum presidium*. E no fim dos nove dias expuseram o Senhor, que antes de se acabar a novena levantou ferro o inimigo [holandês] deixando Larantuka desassombrada (...) ⁸⁰⁸

Nas descrições da festa datadas da segunda metade do século dezanove ela surge fundamentalmente como uma festa da confraria do Rosário celebrada na capela *Tuan Ma*, e com uma procissão no seu exterior.⁸⁰⁹ O início da novena era marcado pela solenidade do *héla bandéra* (ML ‘içar da bandeira’). Os *irman* da confraria hasteavam então a bandeira da irmandade: branca com a imagem de um rosário; no final um tiro de canhão sinalizava o abertura do período devocional. No interior da capela a estátua de *Renya Rosari* era exposta para veneração do povo, recitando-se então litânias e cânticos em português. Durante todo o período havia refeições comunitárias como no Natal.⁸¹⁰ Mais tarde, ainda durante o século XIX, a festa passou a celebrar-se na igreja de San Domingo associando ao *mengagi* da confraria uma missa e pregação feita pelo padre residente. A estátua *Renya Rosari* era então levada em procissão da capela para a igreja tornando, no final dos festejos, a *Tuan Ma*.⁸¹¹

Na actualidade, como testemunham os *irman* que entrevistei, a igreja de São Domingo (hoje residência do bispo de Larantuka) foi substituída pela catedral (em Postoh) e deixaram de se fazer as refeições comunitárias. Além disso, desde que a estátua *Renya Rosari*

⁸⁰⁶ F.K.Fernandez 1984: 13. O mesmo episódio é relatado no livro do duo F. Fernandez & J. Suban Tukan 1997: 11.

⁸⁰⁷ Na altura era vigário em Larantuka o padre António Macedo.

⁸⁰⁸ Encarnação, 1665, *Breve Relaçam...*BA-29-VI-31, fl. 58.

⁸⁰⁹ Heijnen 1876b: 38.

⁸¹⁰ Entrevista à Confreria Renya Rosari (2000 e 2001)

⁸¹¹ Heijnen 1876b: 38.

passou a ser transportada para a igreja deixou de se praticar a cerimónia do ‘beijar da senhora’ na capela Maria, bem assim como as recitações de preces e cânticos em português.

Ao longo do tempo aquela que era uma festividade eminentemente ligada à irmandade do rosário e ao culto popular passou a estar cada vez mais sob a tutela da paróquia e a assumir um cariz mais eclesiástico. No presente, a função principal da confraria é a de proceder à solenidade do içar e recolher da bandeira do rosário na abertura e fecho da novena.⁸¹²

2.3.3. Páscoa

Em Larantuka os rituais que recordam a paixão, morte, e ressurreição de Cristo são os mais importantes do calendário cristão e onde componentes do legado religioso português adquirem uma particular visibilidade. Tal como a própria designação do período festivo, *semana santa*, muitos dos seus elementos constitutivos continuam hoje a ser designados em português, a língua em que foram introduzidos pelos dominicanos. As cerimónias decorrem desde *Minggu Ramu* ou *Minguu Palma* (ML ‘Domingo de Ramos’) a *Minggu Alleluia* (ML ‘Domingo de Aleluia’) em quatro lugares distintos: os serviços litúrgicos na igreja catedral, as devoções populares nas capelas *Tuan Ma* e *Tuan Anak* (ver foto 10, em anexo 3)⁸¹³ e as procissões ao ar livre .

A confraria é a principal organizadora e protagonista dos festejos congregando para o efeito não apenas os *irman* de Larantuka como os vinculados às diferentes paróquias da cidade.

Sem me deter nos inúmeros momentos, ritos, e actos devocionais que têm lugar ao longo da semana da Páscoa limito-me aqui às cerimónias principais prestando uma atenção particular à procissão de Sexta-Feira Santa e, nesta, aos aspectos que melhor iluminam o significado cultural desta tradição religiosa e a sua natureza sincrética.

Quaresma: *mengaji semana*

⁸¹² Neste processo de apropriação eclesiástica as novenas terão actuado eventualmente como elemento facilitador. As observações dos padres holandeses do século XIX reflectem a sua disposição muito favorável a essa prática que, pelo menos durante nove dias, enchia a igreja de devotos (Laan 1962-68: 386).

⁸¹³ A capela *Tuan Anak* (M ‘filho do senhor’ como o título indica é dedicada a Jesus e está situada a 400 m da capela *Tuan Ma* (aldeia Larantuka) na aldeia de Lohayong onde reside o clã do *raja kedua* (M “segundo raja”), Belantran de Rosari sob cuja alçada está a capela. Aqui, como em *Tuan Ma*, algumas das estátuas e objectos remontam ao período português e inspiram devoções particulares. O mais venerado desses objectos é um caixão vazio evocando o corpo de Cristo, que durante a procissão de Sexta-feira é transportado num andor pelas ruas da cidade.

O *mengaji semana* (ML ‘recitar-rezar semanalmente’) é o primeiro momento ritual ligado à páscoa e tido como um tempo de preparação:

A tradição [do *mengaji semana*] consiste em preparar o coração dos crentes para receber a liturgia e comemorar o sofrimento, a morte, e ressurreição de Cristo. O povo de Lantoka pratica esta tradição sob a iniciativa e orientação da *Confreria Renya Rosari* desde que esta foi formada.⁸¹⁴

As orações matinais têm lugar duas vezes por semana (sextas e sábados) na capela Maria durante o período correspondente à Quaresma (quarenta dias de jejum que antecedem a semana da páscoa, compreendidos entre a Quarta-Feira de Cinzas e o *Rabu Trewa* (ML ‘quarta-feira de Trevas’)). O *mengaji* decorre na capela Maria sob a supervisão da confraria mas está sob a responsabilidade e o patrocínio de um número determinado de famílias que, neste contexto ritual, são designadas por *suku semana* (ML ‘clã da semana’) numa alusão à sua intervenção semanal. As mulheres representantes dessas famílias pertencem à congregação *Mama Muji* e, no dia em que o respectivo grupo está escalonado, não apenas lideram as orações como também servem bebidas quentes (chá e café) e bolos aos outros presentes (os representantes dos restantes clãs participantes).

O significado do *mengaji semana* não se esgota na função litúrgica de preparação penitencial para a páscoa. A cerimónia reveste ainda uma importante dimensão cultural inscrita na lógica que subjaz à forma como é organizada: cada uma das seis semanas (de Quaresma) é atribuída a uma aldeia particular a qual é representada por duas famílias que assumem a responsabilidade do *mengaji* na sexta-feira e no sábado, respectivamente (ver quadro 3, em anexo 2).⁸¹⁵

A Confreria Renya Rosari explica a ordenação dos clãs no *mengaji* nos seguintes termos:⁸¹⁶

A estrutura dos *suku semana* assenta no sistema tradicional de liderança da aldeia que se distribuiu por quatro *suku koten*, *kelen*, *hurit*, *maran*. Cada um destes *suku* tinha uma função distinta durante os

⁸¹⁴ A.J.Fernandez Aikoli (procurador da confraria) 1998: 19.

⁸¹⁵ Confreria Renya Rosari 1999: 12-14, F.K.Fernandez 1964: 24; entrevista a *irman* da confraria em 200 e 2001.

⁸¹⁶ Confreria Renya Rosari 1999: 15.

rituais. São eles quem, em cada aldeia, coordena as actividades relacionadas com a procissão.⁸¹⁷

Do mesmo modo, o esquema diádico patente na organização dos *suku semana* (dois dias/dois clãs-famílias por semana) reflecte o princípio dualista que estrutura o poder na cultura lamaholot. Contudo, o modelo básico de oposições binárias (*koten-kelen*, *marang-hurit*) assume aqui variações que indiciam processos de sobreposição e cruzamento de temporalidades e tradições culturais diversas, designadamente nos pares *kabelen tuan tanah-kabu/leveri*, *kelen-marang*, *kelen-hurit*.⁸¹⁸

Esta estrutura binária está ausente nas duas quartas-feiras que abrem e fecham o período de oração: o primeiro da responsabilidade da confraria que simboliza a cristandade no seu conjunto; o último patrocinado em exclusivo pelo clã proprietário-guardião da estátua *Tuan Trewa* (ML 'senhor das trevas') evocativa desse momento da liturgia cristã, o clã *kapitan Jentera* de Larantuka.

Os clãs e aldeias intervenientes na cerimónia do *mengaji* e a sua ordenação não são aleatórios. Constituem, antes, um arranjo simbolicamente significante.

As aldeias que tomam parte no *mengaji* são as que (a partir do século XVII) formavam o centro costeiro do antigo *kerajaan* Larantuka, designadamente Lewonama (composta pelos povoados reais de Lokea-Pohon Sirih e Lohayong), Balela, Larantuka (e a contígua Pante Kebi), Pante Besar.

A função de *suku semana* é hereditária e exercida pelos clãs nucleares das aldeias participantes. Os treze *suku semana* com assento no *mangagi* subdividem-se em dois grandes grupos: os clãs *ilé Jadi* indígenas e os clãs imigrantes *Sina-Jawa-Malaca*.⁸¹⁹ O primeiro grupo é predominante em Lokea (*raja ama koten* e *ama hurit*) e Balela (*ama kelen* e *ama hurit*), o segundo é predominante em Pante Besar, em Lohayong (*raja kedua*, *raja kelen*) e Pante kebi

⁸¹⁷ O sistema lamaholot é comum a outras regiões do leste da Indonésia e foi referido pela primeira vez por Arndt (1940: 101). Baseia-se num modelo de quatro oficiais cooperantes em diversas funções e na divisão entre autoridade secular e sagrada associadas, respectivamente, ao chefe político e ao chefe espiritual, o 'senhor da terra'. Tal como tem sido descrito na literatura etnográfica o sistema compõe um padrão ideal no qual quatro *suku*, autóctones e proprietários de terra numa aldeia, partilham quatro ofícios intitulados pelos termos lamaholot: *Koten*, *Kelen*, *Hurit*, e *Marang*. Durante o sacrifício aquele que tem o cargo *koten* segura a cabeça do animal que recebe depois quando o animal é dividido. O *Kelen* segura o animal por trás e recebe, ritualmente, as patas traseiras. O *Hurit* mata o animal com uma espada (*M, BI surit*) enquanto *Marang* recita um texto ritual. *Koten* é dos quatro o *suku* predominante e assume a liderança dos assuntos internos da aldeia. *Kelen* dedica-se aos assuntos externos, especialmente à paz e guerra e relações com as aldeias vizinhas (Barnes 1985: 100-101). No capítulo 4 vimos já como o *raja Sira Demon* ao fundar o reino *Demon Lewo Pulo* centrado em Larantuka incorporou este padrão na sua estrutura governamental.

⁸¹⁸ A estrutura quadripartida de liderança política-ritual que caracteriza o universo cultural lamaholot aparece nestes casos mesclada com segmentos dum sistema de títulos exógeno, que remonta à presença portuguesa na ilha: *kapitan*, *kabu*, *laferi*, *mestri di kampu*.

⁸¹⁹ Confreria Renya Rosari 1999: 15-16. Ver sobre as duas categorias o capítulo 9 deste trabalho.

(*Mestri de Kampu*). Na aldeia Larantuka coexistem as duas categorias (*kebelen/tuan tanah* por um lado e, por outro lado, *kapitan jentera, kabu e laveri*).

Os participantes no *mengaji semana* representam, pois, os povoados costeiros que constituíam o centro territorial do antigo domínio de Larantuka (após a integração dos grupos imigrantes provenientes de outras partes do arquipélago malaio-indonésio durante o período de presença portuguesa) e os clãs, de ascendência indígena e estrangeira, que detinham nele funções de liderança político-ritual.

Dominggo ramu

O primeiro dia festivo da semana da Páscoa comemora-se com uma celebração eucarística: a Procissão das Palmas e a Comunhão. A missa inicia-se, ao romper do dia, no adro da catedral. Os fiéis, precedidos pelos *irman* da confraria e pelo clero, formam duas filas e saem em cortejo processional empunhando ramos de palmeira. No final dum breve circuito em volta do quarteirão que enquadra a catedral (em *Postoh*) regressam à igreja.

Rabu Trewa (ML ‘Quarta-Feira de Trevas’)

Este dia em que se evoca a captura de Jesus Cristo pelos soldados de Herodes é marcado por dois rituais:

- O último *mengaji semana* encerrando o período da quaresma. Tem lugar na capela *Tuan Ma* ou no *tori* (ML, do português, ‘oratório’) de *Tuan Trewa* ambos na *desa* (M ‘aldeia’) Larantuka (ver fotos 10 e 11, em anexo 3). O santuário exhibe uma estátua de Jesus com mãos atadas e uma corda em volta do pescoço.
- O canto das “lamentações” celebrando o sofrimento de Jesus na cruz.⁸²⁰ Tem lugar à noite, na igreja-catedral, e é entoado pelos *Ana Muji*, o coro da confraria. Ao mesmo tempo outros membros da confraria procedem à cerimónia do tabernário ou “ofício das trevas”. Este consiste em colocar um candelabro triangular com quinze velas acesas que se vão apagando no final de cada cântico até restar apenas uma vela que ao ser apagada simboliza a morte de Jesus e o triunfo das trevas.⁸²¹ No final das ‘lamentações’ na catedral muitos fiéis vão pelas ruas da cidade batendo com latas, tachos, martelos ou outros objectos que emitam forte

⁸²⁰ Na tradição medieval eram designados *tenebrae* ou “ofícios das trevas”, lembrando aos crentes que com a morte de Jesus a escuridão irá descer sobre a Terra.

⁸²¹ Entrevista ao coro da confraria em 2001.

barulho e gritando *treva, treva!* (ML ‘trevas, trevas’) numa representação do caos que, com a captura e crucificação de Cristo, passou a reinar sobre a Terra.

Kamis Putih (M, BI ‘Quinta –feira Branca’, Quinta-Feira Santa, ou ainda Quinta-Feira de Endoenças)

O programa inclui:

- Serviços litúrgicos, na igreja catedral, constando de uma missa matinal e outra ao anoitecer para evocação da Última Ceia. A primeira é concelebrada pelo bispo de Larantuka e vários padres associados às paróquias locais. Durante o serviço um momento importante é a bênção dos doentes e dos catecúmenos como preparação para o baptismo.

- Cerimónias devocionais, que têm lugar nas duas capelas principais da cidade, *Tuan Ma* e *Tuan Anak*. De manhã na capela Maria a confraria procede aos três rituais que mencionei atrás a propósito do culto mariano, designadamente o *muda tuan* (lustração da estátua de *Mater Dolorosa* ou *Tuan Ma*), *buka pintu* (BI ‘abrir a porta’) abertura da capela aos fiéis) e *cium Tuan* (BI ‘beijar a senhora’ [a estátua]). Entretanto na capela do “filho do Senhor”, em Lohayong, o caixão evocando o corpo de Cristo é preparado, trazido para o centro da capela e exposto à devoção pública.

- Actividades seculares, que consistem em preparativos para a procissão do dia seguinte coordenados por uma comissão em que participam a igreja e a confraria. Entre as diversas tarefas a realizar destacam-se a armação de ermidas que constituem as estações da procissão de sexta-feira e o *tikan toro* (ML ‘espetar toro’). Esta última operação é realizada por homens e rapazes que, pela manhã e em grupos, espetam paus de madeira no chão compondo uma espécie de sebe ao longo do percurso da procissão onde serão colocadas as inúmeras velas que assinalarão e iluminarão o caminho.

Este é também o dia em que começam a chegar autocarros e viaturas particulares repletas de peregrinos que vêm de outras partes de Flores e de outras ilhas indonésias. Os muitos naturais que vivem migrados em diferentes regiões da Indonésia ou emigrados na Malásia e em Singapura procuram combinar as suas visitas anuais com a Páscoa e são sempre importantes financiadores de vários eventos.

Sesta Vera ou *Sesta Pera* (ML ‘sexta-feira’)

As festividades deste dia são marcadas por quatro momentos cerimoniais: a) (continuação das) procissões familiares dos *tori* e/ou capelas para as ermidas durante a

manhã; b) procissões das capelas para a igreja-catedral ao início da tarde; c) celebração litúrgica na catedral e recitação das “lamentações” pelo coro da confraria ao final da tarde; d) procissão noturna.

a) Procissões dos *tori* e/ou capelas para as ermidas

As *armidas* ou *remidas* (ML do português “ermida”) são construções temporárias que se desmontam no final da Páscoa guardando-se os materiais para a Páscoa seguinte. O padre jesuíta Heijnen descreve-as no final do século XIX como abrigos temporários feitos de fibras vegetais que após as celebrações eram deixadas perecer com o tempo; eram em geral construídos sob árvores de grandes dimensões em cujos ramos se penduravam frutos, bolos, velas artesanais e bandeirinhas de papel. Ao lado das *armidas* eram montados abrigos com folhas de palma onde os peregrinos pernoitavam durante as festividades (1876b: 43). Hoje em dia as ermidas são estruturas metálicas, de forma triangular, cobertas em três dos lados por um pano negro (ver foto 13, em anexo3). No centro da ermida é disposta uma mesa onde, no dia da procissão, se colocará uma cruz coberta. As ermidas associadas ao *raja ama koten* e ao *raja ama kelen* diferenciam-se das restantes por serem construções permanentes, consistindo em representações escultóricas (em pedra) de Maria.

Cada *armida* representa uma aldeia e está sob a responsabilidade de um ou mais dos seus *suku* principais ou nucleares. Todas as aldeias, excepto duas, se situam na zona marginal e central de Larantuka tendo as ermidas sido montadas perto das respectivas capelas. Durante a manhã de sexta-feira crucifixos cobertos por um pano negro representando Cristo crucificado são trazidos das capelas ou oratório (*tori*) de cada aldeia e colocados sobre a mesa no interior das respectivas ermidas. Este transporte é realizado em cortejo solene pelos membros dos clãs responsáveis. Dada a proximidade entre as capelas e ermidas correspondentes, esta é uma cerimónia rápida, excepto no caso das duas aldeias limítrofes, Pante Besar (a oeste) e Kota Rowido (a nordeste), cuja distância implica procedimentos especiais. Para facilitar o percurso da procissão noturna ambas as aldeias decidiram a dada altura (cuja cronologia é imprecisa) passar a armar as suas ermidas perto das outras no centro de Larantuka.

Por essa razão o *suku* da Silva Mulawatu realiza, na manhã de sexta-feira, um cortejo mais demorado para percorrer a pé os cerca de 1000 metros que separam a igreja da Misericórdia (em Pante Besar) da ermida erigida na véspera (em Pohon Sirih). A aldeia de Pante Besar é a única que não tem uma capela mas sim uma igreja. A igreja da Misericórdia

fora construída originalmente em Solor, “Abaixo da fortaleza, no campo dela para o mar, de uma parte a igreja da Misericórdia que os portugueses (os quais em breves tempos eram já ali muitos casados) haviam feito”.⁸²² Mais tarde, depois da perda do forte de Lohayong em 1613, esta igreja foi transferida para Pante Besar, em Flores.

Kota Rowido, que dista cerca de 5km do centro de Larantuka, desenvolveu uma tradição particular: a de transportar a cruz por barco através do estreito de S. Gonçalu até à praia de Kuce (em Pohon Sirih) e depois, a pé, até à *armida Tuan Menino* ali perto. Esta procissão pelo mar constitui um dos momentos de maior espectacularidade das festividades pascais. A cruz, pertença da capela *Tuan Menino*, é transportada dentro de uma caixa de madeira (simbolizando um caixão) coberta de negro a qual é colocada num *sope* (ML “barco local, tipo beiro”), sob um toldo. Os notáveis de kota Rowido seguem no mesmo barco que é precedido por um outro e seguido por muitos e muitos mais. Em 2001 a formação contava mais de trinta barcos entre beiros, barcos de pesca a motor e outros, maiores, de transporte inter-insular apinhados de gente (ver foto 14, em anexo3). A tradição da procissão por mar poderá ser facilmente compreendida por razões práticas: a via marítima é, e era-o certamente em tempos recuados, a via mais eficaz até Larantuka, evitando os contratempos e desconfortos dum cortejo pedestre por caminhos tortuosos e terrenos desnivelados. Solução vantajosa sobretudo para gente, como a do povoado piscatório de kota Rowido, habituada ao mar e às correntes fortes que se formam no estreito entre as ilhas de Flores e Adonara. A esta procissão está ligado um episódio da história genealógica dos *raja ama koten* de Larantuka. O décimo raja, Ado Bala, não tinha descendentes legítimos. Numa visita oficial ao domínio vizinho de *Muda Kaputo* (na encosta leste de Ili Mandiri e cerca de 12 quilómetros a nordeste de Larantuka) trava conhecimento com uma mulher da povoação *Lewo leda* de quem teve um filho, Ola Ado Bala. Anos depois, e sem outros herdeiros, o *raja* Ado Bala mandou emissários procurarem essa criança para o suceder no governo do reino. Assim fizeram. Uma vez encontrado Ola Ado Bala foi trazido de barco pelo estreito de S. Gonçalu até Larantuka onde se tornou o décimo primeiro *raja ama koten* e o primeiro a adoptar o catolicismo.⁸²³ (

A procissão por mar suporta ainda uma outra importante conotação simbólica, a da origem do catolicismo. Foi em barcos navegando pelo estreito de Flores que imigrantes vindos do oeste (*Sina-Jawa -Malaka*) chegaram a Larantuka trazendo estátuas, crucifixos e outros objectos sagrados com os quais converteram os povos locais à nova fé.

⁸²² Frei Miguel Rangel, *Relaçam....*, em Sá, 1958, Vol.5.: 27.

⁸²³ Entrevista a anciãos de Muda Kaputo, aldeia próxima de Larantuka.

b) Procissões das capelas para a igreja-catedral

Ao início da tarde a estátua de *Tuan Ma* (*Mater Dolorosa*) e a *tumba Tuan Anak* (ML ‘caixão do filho do senhor’) são transportados em cortejo para a catedral. Em rigor trata-se aqui de dois cortejos distintos que a dado ponto do percurso se articulam e complementam prosseguindo conjuntamente para a igreja. Primeiro forma-se a procissão na capela Maria onde um andor com a estátua de *Tuan Ma* é transportado por quatro membros da confraria antecidos por outros três *irman* que avançando às arrecuas asseguram que a estátua se mantém direita; atrás do andor segue o *raja* Dias Viera de Godinho e membros da sua família. O grupo pára perto da capela *Tuan Anak* dando a dianteira ao cortejo formado pelo andor com o caixão de *Tuan Anak* carregado também por quatro *irman* e seguido pelo *raja kedula* (ML ‘vice-rei’) Belanteran de Rosari e respectivos parentes. Os grupos agora combinados dirigem-se lentamente para a igreja onde entram depositando o andor de *Tuan Anak* na ala esquerda e o de *Tuan Ma* na ala direita.

c) Cerimónia litúrgica

Durante as próximas duas horas decorre uma celebração eucarística na qual o coro da confraria, Ana Muji, e o coro da catedral têm uma participação de destaque. Após a liturgia é costume os peregrinos fazerem uma visita devocional ao cemitério que se situa em terreno contíguo ao do recinto da catedral. Milhares de pessoas oram perto dos túmulos de familiares, amigos, conhecidos ou desconhecidos, limpam e embelezam as campas com flores e velas. Cerca de uma hora mais tarde recomeçam as celebrações na igreja, onde a *Confreria* entoia em latim as “lamentações de Jeremias”.

Ao mesmo tempo quatro homens, os *lakademu*, fazem uma ronda pelas ruas da cidade passando em revista cada uma das ermidas em ritmo de corrida, *jalan kuré* (ML ‘andar a correr’). Os *lakademu* são figuras alegóricas de penitentes, que corporizam ideias de pecado, culpa e vergonha e desfilam publicamente mas anónimos em sinal de arrependimento. Têm uma aparência bizarra, trajando com longos panos brancos cingidos à cintura por uma corda que lhes cobrem também a cara (para manterem o anonimato) e usando chapéus vermelhos e pontiagudos (ver foto 15, em anexo 3).⁸²⁴ O nome de *lakademu* é dito derivar de *Nicodemus*.⁸²⁵ Na bíblia Nicodemus é apresentado como um fariseu e líder dos judeus que

⁸²⁴ Personagens similares ocorrem em diversas procissões pascais europeias como em Sevilha ou Braga, bem como no Brasil. Aqui, como em Braga, são conhecidos por “farricocos”.

⁸²⁵ Entrevista à Confreria Renya Rosari em 2001

embora interessado nos ensinamentos de Jesus não se atreveu a segui-lo ou ajudá-lo; arrependido terá, contudo, cooperado com José de Ermitreia no seu funeral.⁸²⁶ Os quatro *lakademu* não são protagonizados por membros da Confreria mas por homens que fizeram *promessa* (ML, do português, ‘promessa’) como penitência dum pecado ou dívida. No final das “lamentações” entram na igreja e dispõem-se em redor de *Tuan Anak*, cujo andor irão transportar. Pouco depois, ao som de matracas e de tambores, os milhares de devotos dão início à procissão.

d) Procissão nocturna.

Durante aproximadamente quatro horas o esquife com o corpo de Cristo e um andor com a *Mater Dolorosa* são levados através de diversas secções da cidade num itinerário preestabelecido durante o qual os milhares de oficiantes e peregrinos seguem uma ordem e protocolo prescritos e escrupulosamente mantidos:- a bandeira da Confreria Renya Rosari, - uma cruz coberta com um pano roxo símbolo de luto, - a “pequena procissão” formada por duas filas de crianças levando os objectos da paixão de Cristo (ML *ornamento*), - os *irman* da confraria - os grupos corais - os grupos eclesíásticos (clero e congregações religiosas femininas), - funcionários da diocese e da administração civil, -padres levando uma cruz e ladeados por *ajuda* (do português, ‘sacristãos’), - *tumba Tuan Anak* transportada ao ombro pelo quatro *Lakademu* e seguida pelo *mordomo besar*⁸²⁷ e pelo *raja ama kelen* (Belanteran de Rosari), - liteira com a estátua de *Mater Dolorosa* carregada por quatro *irman* e seguida pelo *procador* da Confreria, pelo *raja ama koten* (DVG) e pelo *mordomo besar*, - massa de peregrinos encabeçados pelo *bupati* (BI ‘regente distrital’) e outros oficiais administrativos.

O modelo performativo da procissão

Enquanto o cortejo avança lentamente de uma estação para a seguinte entoam-se continuamente cânticos e orações que são diversos em secções diferentes da interminável fila de fiéis. À chegada a cada *armida* repete-se sempre a mesma sequência: - uma rapariga

⁸²⁶ Bíblia, Novo testamento, Evangelho de São João, capítulo 3: 1-17.

⁸²⁷ Os *mordomu* ou *mardomu* (ML, do português, ‘mordomo’) são as pessoas que se oferecem para patrocinar as despesas das festividades pascais nas capelas das aldeias envolvidas na procissão. Nas duas capelas principais de Larantuka, *Tuan Ma* e *Tuan Anak*, essa função tem a designação de *mordomu besar* (ML ‘grande mordomo’); a capacidade para assumir essa posição é vista como sinal de sucesso económico e social e constitui, por isso, uma importante fonte de prestígio e de reconhecimento público. Em geral, os *mordomu besar* são imigrantes abastados ou figuras da hierarquia política da província. Cada *armida* tem também o seu *mordomu*, responsável pelo abastecimento de velas, que acende quando o cortejo processional se aproxima.

(diferente em cada estação) representando Verónica⁸²⁸ e envergando uma capa azul entoando um salmo⁸²⁹ enquanto desenrola o sudário (pano com a imagem da face de Cristo, *Ecce homo*), - em seguida os *Ana Muji* cantam *Senhor Deo, Misericordia* (em português arcaico), e o padre abençoa os presentes. Depois da paragem na última estação (*armida Pietá*) a procissão regressa à igreja-catedral onde se realiza a sequência pela última vez.

A procissão de *Sesta Vera*, como é por muitos nomeada, é o cartão-de-visita não só da cidade de Larantuka como de todo o distrito de Flores Oriental (foto 16, em anexo 3). Em brochuras e catálogos turísticos locais, nacionais e internacionais, ou em publicações ilustradas sobre a cultura e a história da Indonésia constam frequentemente imagens da procissão de Sexta-Feira Santa em Larantuka que a apresentam e promovem como um símbolo do carácter distintivo da cultura regional conferindo-lhe, assim, o estatuto de objecto turístico. A procissão constitui um evento de grande impacto, onde uma multiplicidade de elementos se combinam conferindo-lhe grande intensidade dramática: a massiva e impressionante presença da *Confreria* nas suas *opas* brancas em contraste com a onda negra dos devotos em luto; as sonoridades gregorianas dos *Ana Muji* e o cântico celestial de Verónica; os bizarros *Lakademus*; o som das matracas elevando-se periodicamente acima do das orações contínuas de milhares de vozes. A massa compacta dos fiéis empunhando velas acesas sobre as quais a imagem de *Tuan Ma* parece flutuar num mar de luz.

Já em 1861 o primeiro padre neerlandês a assistir à procissão se confessava comovido e impressionado pela sua espectacularidade:

[referindo-se aos cânticos junto das ermidas] esta parte da cerimónia é tão simples e bela, tão impressionante, que eu não consigo sequer descrevê-la. Só vendo e ouvindo este belíssimo acto de fé de cristãos simples, na noite silenciosa e iluminada pela lua destas terras tropicais e selvagens, rodeados de infiéis e pagãos.⁸³⁰

A atmosfera quase barroca da procissão de sexta-feira indicia as suas remotas origens ibéricas. A ostentação e o aparato eram uma característica das festividades católicas no

⁸²⁸ Santa Verónica era uma mulher de Jerusalém que, comovida com o sofrimento de Jesus ao carregar a cruz até o Gólgota, lhe deu o seu véu para que ele pudesse limpar o rosto. Jesus aceitou e, após utilizá-lo, devolveu-o a Verónica. A imagem de seu rosto estava então, milagrosamente, impressa no véu.

⁸²⁹ Bíblia, Velho testamento, livro das lamentações de Jeremias capítulo 1:12: *O vos omnes que transitis per viam et videte si est dolor sicut dolor meus.*

⁸³⁰ “Relatório do padre Jan Sanders ao seu superior em Batávia, bispo Vrancken” a 14 de Abril de 1861 em Steenbrink (2003 vol.1: 310).

séculos dezasseis e dezassete, quando a igreja e as ordens religiosas, quer na Europa como em terras de missão, faziam uso extensivo do impacto visual e emocional das solenidades públicas para atrair as populações (Rocha 1973: 200-437, Susanto, 1999 [1998]: 128-129).

Mas, longe de se reduzir a uma mera emulação dum legado setecentista esta manifestação do catolicismo popular nagi é, antes, o resultado complexo de diversos ingredientes e processos de filtração onde tanto a matriz católica portuguesa como a mundivisão lamaholot têm um papel estruturante.

Uma das especificidades da procissão de Larantuka prende-se com o número e significado das estações que a constituem. Na sua forma canónica o percurso desta representação dos sofrimentos de Jesus durante o caminho para o Calvário, também designada “Via Sacra” ou “Via da Cruz”, compreende catorze estações ou etapas cada uma das quais evocando uma cena da “paixão de Cristo”. Em Larantuka o itinerário é formado apenas por oito estações, as *armida*.

Como vimos as ermidas são projecções temporárias das igrejas, capelas, ou oratórios (*tori*) dum conjunto específico de aldeias e são tuteladas pelos respectivos clãs fundadores. Essas unidades sócio-espaciais representadas (aldeias/secções da cidade e clãs) são sempre as mesmas, num total de oito, não se verificando qualquer sistema de rotatividade periódica com outras das cerca de dezassete aldeias que hoje integram a área urbana da cidade. Por esse motivo cada *armida* é identificada com o nome do povoado e/ou do santo padroeiro que representa (ver quadro 4, em anexo 2).

Nas exegeses populares sobre a procissão a lógica subjacente a este arranjo específico é articulada - tal como no *mengaji semana* - em termos da organização tradicional do reino de Larantuka. As aldeias e os clãs associados às oito estações que pontuam o percurso da procissão, os mesmos que intervêm nas orações da Quaresma (com a adição de Kota Rowido), são consensualmente identificados como o núcleo do antigo reino de Larantuka: seis no centro político e territorial – Larantuka, Pante Kebis (componentes do antigo complexo de Larantuka), Pohon Sirih,⁸³¹ Lohayong (ambas parte do complexo residencial dos

⁸³¹ A aldeia de *Pohon Sirih* “árvore de betel” é representada por duas ermidas a *armida Pohon Sirih* e a *armida Kuce* (também nome duma árvore). Esta última está localizada nos terrenos da casa real *rumah raja* ou *istana* (M ‘palácio’), isto é o espaço residencial do *raja ama koten*. Por essa razão a ermida é também conhecida por *armida raja* distinguindo-se das restantes por ser simultaneamente um *tori* e uma *armida*. A sua forma actual data de 1935 e consiste na estátua de Santa Maria com a inscrição *Santa Maria Rainha de Larantuka protege-*

rajas koten e kelen) e Balela; e duas nos seus limites oeste e nordeste,⁸³² Pante Besar e Kota Sau/Kota Rowido, as quais pela sua localização estratégica funcionavam como os guardiões do núcleo do *kerajaan*.⁸³³

As unidades sócio-espaciais materializadas nas ermidas são, como já havíamos visto para o *mengaji semana*, classificadas em duas categorias distintas quanto ao seu lugar de origem: os grupos autóctones, *ilé jadi*, e os grupos vindos de além-mar. Tal diferenciação classificatória é fundamentada na história oral do reino e nas tradições orais de cada *suku*.

Por um lado temos os clãs *ilé jadi*, habitantes originais da montanha Ili Mandiri descendentes em várias linhas dos quatro filhos do casal mítico *Patigolo Arakian* e *Watu Wele* e antepassados primordiais de todos os povos da região. A sua precedência temporal confere-lhes um estatuto soberano, hereditário, traduzido no título *suku ama*. As histórias destes *suku* contam a jornada que os seus antepassados empreenderam desde o topo da montanha, onde viviam em tempos primevos, até à costa. Aí os quatro núcleos residenciais originais cresceram e tornaram-se aldeias congregando mais do que uma comunidade. Também os seus nomes mudaram: *Woto* (o lugar de origem do *suku raja ama kotan*), *Sigo-Lewolale*, *Woyang Tae*, *Wai Balun* passaram a designar-se, respectivamente, *Lokea* (ou *Lewonama*), *Balela* e *Larantuka*.⁸³⁴ Apenas *Wai Balun* manteve o nome antigo.⁸³⁵ Estas unidades parento-residenciais representam, pois, o núcleo primordial, autóctone, do *kerajaan*.

Por outro lado temos os imigrantes de Este e de Oeste que obrigados a abandonar as suas terras natal procuraram refúgio em Larantuka. Os primeiros destes procedendo de outras ilhas na região oriental do arquipélago (em particular de *keroko-Puken*) e os segundos vindos de terras a ocidente de Larantuka (incluindo na própria ilha de Flores) subsumidas na designação *Sina-Jawa-Malaca*. As narrativas de origem destes grupos relatam o longo périplo que, desde as suas origens longínquas (a referência dominante é Malaca), levou por fim os seus antepassados a Larantuka. As narrativas traçam rotas migratórias pontuadas por uma sucessão de locais (Java, Macáçar, Roti, Savu, Timor, Ende, entre outros) onde os seus parentes ancestrais terão permanecido temporariamente até se estabelecerem definitivamente

nos. Tal como me foi explicado pelo actual *raja* (nominal), Don Martinus Diaz Viera de Godinho, o *tori-armida Kuce* simboliza a submissão do ceptro do *Kerajaan* Larantuka a Virgem Maria.

⁸³² Os limites norte e sul dispunham de defesas naturais, respectivamente a montanha e o mar.

⁸³³ Confreria Renya Rosari 1999:15-16, F.Fernandez & J.S. Tukan 1997: 36-38, Heijnen 1876a: 75-80, 1876c: 43-44.

⁸³⁴ Dietrich 1989: 27 e 1995: 112-149, Seegeler 1932: 79-80, Heijnen 1876a: 70-74, Confreria Renya Rosari 1999: 14.

⁸³⁵ Esta aldeia não está representada no *mengaji semana* nem na procissão. A sua participação oficial nas celebrações é, contudo, assinalada pela presença do ramo local da Confreria do Rosari, que então se associa ao núcleo central em Larantuka.

no litoral Ili Mandiri. Estes diversos grupos estrangeiros obtiveram dos *ilé jadi* permissão e terras para se instalarem: os de leste fundaram o povoado de Lohayong (clã *raja ama kelen*); os de oeste deram origem a Pante Besar, Pante Kebis (em Larantuka), Kota Sau-Kota Rowido, ou integraram-se nas comunidades já existentes de Larantuka e Balela.

É pois o estatuto de proeminência social e protagonismo histórico destes *suku* e povoados, ou seja o seu papel na formação e história do reino e do povo nagi, que explica e legitima no presente a sua prerrogativa cerimonial na procissão. Uma precedência histórica atestada na posse dos objectos religiosos que figuram na procissão e que, alegadamente, remontam ao tempo da introdução do catolicismo e da presença portuguesa. Posse que, por seu turno, é documentada pela história oral dos clãs responsáveis pelas *armida* onde se relata como em dado momento os seus antepassados adquiriram tais estátuas e *ornamento*.⁸³⁶ A confraria local sintetiza o processo da seguinte modo:

Na cultura lamaholot cada *suku* possuía um pilar de pedra (L *nuba nara*) simbolizando o antepassado primordial e a origem do grupo. Sabendo disso os missionários dominicanos deram a cada *suku* convertito ao catolicismo uma cruz ou estátuas sagradas para substituírem os pilares de pedra. As casas ou lugares onde as imagens foram colocadas designavam-se *Tori* (lugar sagrado). O *Tori*, que pertencia a certos *sukus*, tornou-se o centro da aldeia (...). Assim surgiram as *armidas* na procissão de Sesta pera em Larantuka.⁸³⁷

Nesta perspectiva, a procissão de Sexta-feira Santa emerge, quer ao nível da sua performatividade quer da racionalidade que lhe está subjacente, como uma representação do centro político-cerimonial do reino num período particular da sua história, marcado pela chegada e integração de novos elementos (a religião e imigrantes católicos) e pela sua reconstituição como cristandade. E, nessa medida, constitui uma asserção contemporânea dos direitos político-cerimoniais dos *suku* intervenientes.

A dimensão litúrgica daquele que é o ritual público mais importante da prática católica dos nagi assume também traços específicos. Um deles é a importância atribuída à imagem de Mater Dolorosa. Muito embora o motivo da celebração seja a “paixão de Cristo”(ou seja: os sofrimentos e morte de Jesus para redenção do mundo) o ícone dominante durante a procissão é claramente a estátua de *Tuan Ma*. Não só pelo impacto dramático e visual da estátua em si como pela autoridade espiritual de que é investida enquanto protectora e rainha de Larantuka.

⁸³⁶ Confreria Renya Rosari 1999:15-16, F.Fernandez & J.S. Tukan 1997: 36-38. Entrevistas (2000 e 2001) aos *suku* responsáveis pelas ermidas.

⁸³⁷ Confreria Renya Rosari 1999: 15.

A aparição de *Tuan Ma/Mater Dolorosa* durante a Semana Santa é um momento ansiosamente aguardado e a sua presença no cortejo é vivida como se a Virgem enfim se movesse, na realidade, pelas ruas do seu reino e entre o seu povo. A relevância dada à estátua na peregrinação tem gerado controvérsia nos sectores mais ortodoxos da igreja, que defende um recentrar da celebração em torno da figura de Jesus.⁸³⁸

Sabtu Santo (ML “Sábado Santo”)

Inclui as cerimónias seguintes: i- regresso das estátuas *Tuan Ma* e *Tuan Anak* às respectivas capelas, em procissão liderada pelos *irman* e coro da confraria; ii- *Cium Tuan* (ML, BI ‘beijar a senhora’) nas capelas Maria e *Tuan Anak*, a manhã de sábado constitui o último momento de veneração pública das estátuas de *Mater dolorosa* e do esquife de Jesus. Os *mordomo besar* lideram as orações em ambos os locais; iii- *Kasumi Tuan* (ML ‘pôr a estátua no lugar’) a meio do dia, depois de os devotos abandonarem as capelas, os *irman* da confraria que executaram o *muda tuan* na Quinta-Feira Santa procedem, primeiro na capela *Tuan Ma* e depois em *Tuan Anak*, ao ritual de repor as imagens (*Mater dolorosa* e o caixão de Jesus) no compartimento interior das capelas onde permanecerão até à próxima Páscoa.⁸³⁹ iv- celebração litúrgica na igreja-catedral ao cair da noite.

Mingu Alleluya ou *Minggu Paskah* (ML “Domingo de Aleluia” ou “Domingo de Páscoa”)

A cerimónia religiosa principal do último dia da Semana Santa é *persisan Alleluya* (ML “procissão Aleluia”). À tarde (16:00) quatro *irman* transportam, num andor, a estátua de *Maria Alleluya* ou *Renya Rosari* ou ainda *patung Corolla* (ML “estátua da coroa”) da capela *Tuan Ma* para a catedral. A imagem ostenta a coroa e o ceptro do *kerajaan Larantuka*, o qual é feito de sândalo e rematado a ouro puro. A Virgem tem a seu colo Jesus e das mãos pende o rosário também em ouro maciço (ver foto 17, em anexo 3). Na igreja realiza-se a eucaristia da celebração da ressurreição de Cristo no fim da qual a estátua é de novo trazida para a capela. Durante o cortejo de regresso à capela o coro *Ana Muji* entoa cantos em latim e em português⁸⁴⁰. Tem então lugar uma última bênção oficiada pelo padre com a cruz, que constitui uma das raras intervenções eclesásticas na capela Maria.

⁸³⁸ Respondendo a críticas antigas e dando voz à opinião popular dominante F.K. Fernandez esclarece que “Cristo é o núcleo da procissão cerimonial enquanto Sua Mãe é o centro da atenção por ter sido ela, *Bunda Maria*, que instruiu o povo de Larantuka a enterrar o corpo do seu filho crucificado (*op.cit.*: 31).

⁸³⁹ Confreria *Renya Rosari* 1999: 23.

⁸⁴⁰ Designadamente o seguinte repertório: *Regina seli, latare Aleluia, litania Santa Maria e Virgem Mãe de Deus* no momento de entrarem na capela.

O encerramento da semana santa é assinalado ao cair da noite por um cerimónia profana cujo objectivo é o de apresentar os *mordomu besar* da Páscoa que terminam as suas funções e anunciar os que o substituirão no ano seguinte. A reunião tem lugar no adro da capela Maria e reveste uma evidente dimensão política e social. Entre os presentes contam-se membros das elites comercial e administrativa (não apenas do distrito e da província de Flores Timur como de outras regiões do arquipélago), bem como dignatários tradicionais (com destaque para os *raja koten* e *raja kedua*) e representantes da diocese. O *escriban* da confraria anuncia o programa do encontro e profere orações. Seguem-se os cânticos do coro *Ana Muji* e um discurso pelo *procador* (ou pelo vice-procurador) da irmandade, que enumera as actividades desenvolvidas pela Confreria Renya Rosari ao longo do último ano. O *escriban* convoca então os próximos mordomos que se vão dirigindo ao palco improvisado nas escadas laterais da capela. De seguida são nomeados e convocados os que exerceram o cargo nas celebrações do ano corrente. Depois da cerimónia segue-se uma refeição colectiva.

Antigamente neste último dia da Páscoa, a confraria observava ainda um outro acto ritual, o *meja barang* (ML ‘mesa dos bens’).⁸⁴¹ Nas duas capelas *Tuan Ma* e *Tuan Anak* os respectivos espólios de peças sagradas eram dispostos sobre uma mesa e expostos aos fiéis de forma a todos poderem constatar e controlar o número e o estado de conservação dos implementos. A confirmação de que o legado se mantinha intacto e em bom estado reafirmava publicamente o prestígio da Confreria Renya Rosari enquanto sua guardiã. Os objectos estiveram desde sempre sob a custódia da Confreria Renya Rosari mas, como esclarecem os *irman*, são “um legado histórico trazido de Malaca para Macáçar e depois para Larantuka e, como tal, propriedade colectiva”. Por razões de segurança a exposição deixou de realizar-se desde 1942 em resultado da ocupação japonesa durante a segunda guerra mundial.

Do mesmo modo que as insígnias de poder e a regalia dos clãs *ama koten* e *ama kelen* atestam os seus laços genealógicos com os antepassados fundadores do domínio e legitimam as suas posições de autoridade, e tal como a posse das estátuas e *ornamento* existentes nos *tori* testemunham a precedência histórica e cerimonial de determinados *suku* e aldeias justificando a sua representação nas *armidas*, também os objectos sagrados guardados nos dois principais santuários dos nagi comprovam a origem (portuguesa) e a precedência

⁸⁴¹ O termo *meja* (do português, ‘mesa’) é um préstimo comum à língua indonésia e ao malaio de Larantuka.

temporal (antiguidade) da sua identidade religiosa e caucionam a sua posição singular, quer face ao universo lamaholot circundante quer em relação ao resto da cristandade.⁸⁴²

Muitas das solenidades constitutivas das festividades da Páscoa indiciam, assim, processos de interação histórica entre as devoções e rituais cristãos transmitidos por portugueses e/ou indivíduos a eles associados e as mundivisões indígenas pre-existentes. Nas palavras da Konfraria Rainha Rosari: “ Há ainda muitos mistérios à volta da Semana Santa porque já tem quatro séculos e tornou-se nossa”.⁸⁴³

As diversas componentes e manifestações do legado religioso e linguístico português resultantes da sua presença na região ilustram, sobretudo, efeitos temporais de influência recíproca que contribuem decisivamente para a especificidade cultural das representações simbólicas de Larantuka na contemporaneidade.

Na Larantuka de hoje há uma preocupação pública explícita em preservar e promover os elementos desta herança histórica e cultural. Disso são exemplo o número considerável de publicações dedicadas à descrição das principais festividades religiosas, detalhando sequências e transcrevendo as orações apropriadas. Como disse atrás, entre estas o destaque publicitário incide na procissão pascal (fotos de panfletos em anexo 3.)

Um exemplo recente da consciência pública da origem parcialmente portuguesa de algumas das manifestações simbólicas dos nagi ocorreu em 2001 quando uma delegação de figuras públicas portuguesas (enquadradas pelo Centro Nacional de Cultura) visitou Larantuka para participar nas celebrações da Páscoa. A atitude local, a nível privado como oficial, foi a de enfatizar a importância dos laços históricos entre Portugal e Flores Oriental e a influência lusa na identidade religiosa de Larantuka. As canções e orações em língua portuguesa foram cuidadosamente impressas, copiadas e distribuídas pela população e pelos muitos turistas. Em toda a área da cidade foram colocados cartazes e faixas com palavras de boas-vindas e excertos de orações em português (correcto). Esse ano marcou certamente uma

⁸⁴² Sobre as estruturas de autoridade que informam as sociedades lamaholot ver Barnes 1974: 89, 1976: 72, Graham 1993 e 1996, Roever 2000: 75-78.

⁸⁴³ Confraria Renya Rosari 1999 23.

nova era na história do turismo em Larantuka que pouco tempo depois viria a ter na *internet* uma plataforma de divulgação sem precedentes.

O esforço investido em acentuar um dos componentes da identidade colectiva dos nagi de Larantuka – a da origem portuguesa do seu catolicismo – teve e tem um significado político implícito que importa enunciar: o da representação e valorização de traços da cultura de Larantuka como singulares e específicos face a “outros” universos regionais e nacionais. A presença da delegação portuguesa nessa ocasião permitiu, melhor ainda, experiê-la.

CONCLUSÃO

A miscigenação biológica e cultural foi, indubitavelmente, um dos mais duradouros efeitos da expansão europeia.⁸⁴⁴ No Estado da Índia (1505-1961) a emergência de populações mestiças resultou em parte da política de casamentos mistos implementada pela coroa a fim de promover a influência portuguesa nos territórios conquistados ou ocupados. É assim que, a partir do início da era seiscentos, vão surgindo novos aglomerados populacionais ao longo das principais rotas comerciais que ligavam a zona ocidental do Índico ao extremo oriental do arquipélago malaio-indonésio. Uma das características de tais povoados era a sua localização costeira formando uma rede marítima de entrepostos mercantis, na qual se ancorava o “império português do oriente” (Thomaz 1994). Outro traço comum era o carácter cosmopolita e relativamente urbano que revestiam, congregando gente de várias origens, desde a África à Ásia continental e insular.

Estes contingentes de homens e mulheres que, deliberada ou compulsivamente (no caso de escravos e serviçais), acompanhavam os portugueses nos seus périplos comerciais e evangelizadores e que com eles se fixavam nos fortes e feitorias erigidos nas margens do Índico e mares adjacentes eram, independentemente da sua pertença etno-linguística concreta, genericamente associados e referidos como “portugueses” pelas populações do arquipélago.

Em meados do século dezasseis a demanda de cristãos e do precioso sândalo de Timor levaram à fixação de frades dominicanos e mercadores portugueses na ilha de Solor onde construíram um forte-missão. O comércio e a evangelização manter-se-iam ao longo dos cento e cinquenta anos de permanência (efectiva) em Solor e Flores os principais interesses e actividades do estabelecimento português. Sendo a única fonte de financiamento da missão e do aglomerado o comércio era conduzido tanto pelos missionários como pelos *casados* assumindo duas formas: o comércio de cabotagem regional (entre os vários pequenos portos das ilhas da pequena Sunda) e o comércio internacional do sândalo (e mais tarde a cera e os escravos); neste último os portugueses de Larantuka serviam de intermediários entre os

⁸⁴⁴ Jill Dias desenvolveu e estimulou uma reflexão pioneira sobre essa problemática a partir do contexto do colonialismo português em Angola (1984-1987, 1995, 1997, 2002).

produtores timorenses e as carreiras da Índia (e depois, da cidade de Macau) e da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (VOC).

Na segunda metade do século dezassete Larantuka torna-se o principal destino e reduto de uma diáspora de mercadores livres portugueses expulsos das feitorias do Estado da Índia que tinham sucumbido ao poderio holandês. O afluxo destes *casados* e *moradores* portugueses vindos de Malaca (década de 1640) e de Macáçar (década de 1660) estimulou o florescimento comercial do entreposto de Larantuka e contribuiu para a emergência de uma elite mestiça - composta pelos descendentes de *casados* portugueses e de desertores da companhia comercial neerlandesa - que viriam a ter um papel determinante na política e nos negócios regionais a partir dos finais dos século dezassete e durante o século seguinte. Nessa altura, porém, o palco principal das actividades dos missionários e mercadores portugueses e euro-asiáticos deixara de ser Larantuka e passara a ser Timor.

Um das características do estabelecimento português nas ilhas da Sunda era a diversidade da proveniência geográfica dos seus membros (europeus, africanos, asiáticos e os lamaholot locais). Os registos históricos disponíveis não permitem conhecer em pormenor a composição demográfica ou sociológica da população mas sabemos que, em traços gerais, incluía missionários, *casados* e *moradores* e os seus dependentes. No início, os frades pregadores eram na totalidade portugueses saídos dos conventos do reino mas ao longo do século dezassete passaram a integrar também irmãos de origem luso-indiana; os *casados* consistiam, ali como em toda a Ásia portuguesa, num reduzido número de portugueses europeus e numa maioria dos seus descendentes mestiços nascidos das muitas uniões legítimas e ilegítimas com as asiáticas (mas também africanas). Nas fontes europeias coevas e na literatura produzida a partir do final do século dezanove estes mestiços aparecem designados por *topasses*, "portugueses pretos", ou "mestiços" mas para os naturais de Flores e Solor foram sempre e são ainda vistos e referidos como portugueses oriundos de Malaca.

Um outro traço distintivo do agrupamento português em Flores oriental era a preponderância da presença (e autoridade) missionária: foram os frades pregadores que em meados do século dezasseis erigiram a fortaleza em Solor para proteger a missão e cristandade nascentes dos ataques de inimigos; após a conquista do forte pela VOC, no início do século seguinte foram eles que, em colaboração com cristãos lamaholot influentes, lideraram a transferência da comunidade portuguesa para Larantuka; finalmente, foram também os dominicanos que, em meados do século dezassete, iniciaram a construção de um forte em Kupang renunciando o processo que viria a desembocar na transferência do centro

português (missão e capitania) para Timor. Assim, durante o período histórico aqui examinado os missionários foram, com efeito, a única autoridade oficial (representativa da igreja e da coroa de Portugal) que manteve uma presença continuada, mesmo se por vezes ínfima, na região. Na prática, os dominicanos ocupavam-se não apenas da evangelização do arquipélago e da administração das cristandades locais, como também da liderança político-diplomática dos portugueses ali fixados, e em grande parte dos negócios de sândalo.

As fontes consultadas não proporcionam uma elucidação clara destes temas. Bem menos volumosas e descritivas do que as informações produzidas pelos padres jesuítas sobre os seus terrenos de missão⁸⁴⁵, as relações dominicanas destacam-se, em geral, pelo tom apologético e auto-celebratório; nítidamente mais preocupadas em fornecer elementos para uma crónica da obra evangelizadora da congregação do que em descer ao detalhe da vida concreta das cristandades a que assistiam. O seu confronto com outras fontes de informação ajuda-nos, todavia, a elucidar alguns aspectos da acção missionária e do seu impacto nas populações locais.

A fundação da missão de Solor e rivalidade cristã-muçulmana concomitante veio redefinir o dualismo *demon-padji*, que até então estruturara as relações entre as aldeias e os domínios lamahot, em termos da pertença a uma irmandade internacional e aumentar a pressão sobre os aliados comerciais no sentido de adoptarem e partilharem a mesma religião.

Daí resultou uma bipartição de esferas de influência entre portugueses e cristãos e holandeses e muçulmanos que durante os séculos XVI e XVII viria a traduzir-se na aliança entre o reino Larantuka e os portugueses *versus* a associação entre as aldeias *wátan lema* de Solor e Adonara e a VOC, a companhia comercial holandesa.

A conversão das populações de Flores ao catolicismo traduzia, em grande medida, um interesse nas vantagens materiais ou políticas ou militares dela resultantes, como aconteceu aliás na maioria das sociedades do arquipélago malaio-Indonésio (Niemeijer 2000, Schouten 1998: 108-109). Em toda a Ásia das monções tanto cristãos como muçulmanos eram usados como poderosos e úteis aliados, contractados frequentemente como mercenários. As armas de fogo eram usadas com mestria pelos europeus e os seus barcos e armas superiores eram

⁸⁴⁵ Veja-se a *Documenta Malucensia*, ed. por H.Jacobs, 2 vols., Roma, 1974- 1980 e a *Documenta Indica*, ed. por J.Wicky, Monumenta Historica Societatis Iesu, 18 vols., Roma 1948-1988.

admirados pelos potentados locais (Reid 1993: 152). Em Larantuka, as narrativas sobre a história dos clãs identificados como imigrantes de Malaca contam como as qualidades e técnicas militares dos seus antepassados foram postas ao serviço do *raja* de Larantuka, o qual em retribuição os acolheu no seu reino.

A área de influência da missão católica (a cristandade) sofreu poucas alterações ao longo do tempo. A evangelização do litoral de Flores Oriental veio dar origem a uma população costeira estável e ligada à missão dominicana que desde 1613 passou a estar sediada em Larantuka. As aldeias antes dispersas pelas encostas da montanha de *Ili Mandiri* foram gradualmente dando lugar a um tipo de povoamento concentrado ao longo da orla marítima. Esse movimento de deslocação resultou não apenas da acção apostólica e administrativa da missão; um factor crucial de atracção das populações – e que acompanhou a sua conversão à fé católica – foi o incremento do comércio local desde que os portos de Solor e depois Larantuka passaram a funcionar como um entreposto da rota internacional do sândalo de Timor. Para além da cristandade principal no sopé da montanha correspondendo ao conjunto de aldeias constitutivas do centro do *kerajaan* Larantuka, a missão estendeu a sua influência a três outros conjuntos de povoados: - os portos de comércio de Flores central (no mais importante deles, Ende, foi mesmo construído um forte); as aldeias de Konga e mais tarde Wureh onde se radicaram alguns dos portugueses de Larantuka; lugares em Solor e em Adonara que estavam sujeitos a Larantuka. É provável que o cristianismo destes domínios fosse meramente nominal traduzindo antes um alinhamento político-diplomático com o reino de que eram tributários. Curiosamente, a conversão do seu chefe máximo, o *raja ama koten*, foi tardia, já na segunda metade do século XVII. Ao contrário da estratégia adoptada noutras áreas de missionação dominicana, por exemplo em Timor, onde primeiro se convertiam os chefes cujo exemplo era depois seguido pelo povo, em Larantuka quando o *raja ama koten* aceitou a fé católica já muitos dos seus súbditos lamaholot a praticavam há quase um século. A este propósito o historiador Anthony Reid argumenta que na Ásia do Sudeste poucos reis foram convertidos, ou se o foram foi por pouco tempo, porque aceitarem a fé católica implicava perderem a autoridade espiritual de que estão investidos, que a igreja atribui exclusivamente aos padres celibatários (1993: 171). Se aceitarmos esta explicação poderíamos, em termos meramente especulativos, entroncar nela o acto cerimonial da submissão do ceptro real à imagem de Maria (cf. capítulo 9): ao fazê-lo, proclamando-se seu representante terreno, o *raja* dispensa a figura intermediária do padre/igreja e assegura uma posição privilegiada na relação com o sagrado no seio da nova ordem religiosa.

Outros factores terão, por seu lado, facilitado a permeação das sociedades lamaholot pelo catolicismo. Como foi já demonstrado noutros contextos da Ásia do Sudeste o uso litúrgico de uma língua diferente da do quotidiano, no caso o latim, ter-se-á sintonizado com o emprego generalizado de linguagens rituais na invocação e comunicação com os antepassados (Fox 1988, Metcalf 1991[1982]). Também a crença local em espíritos protectores terá facilitado a aceitação da ideia católica de santos patronos que, como aqueles, são em regra materializados em imagens e apropriáveis pelos clãs como elementos distintivos. Vimos como na procissão as famílias responsáveis pelas ermidas são depositárias ancestrais de imagens de santos de origem portuguesa.

Não foi propósito deste trabalho analisar a relação estrutural entre o catolicismo e a cosmogonia lamaholot, nem averiguar que afinidade electiva entre os dois sistemas religiosos terá permitido a sua coexistência. Importa, contudo, notar que se as aldeias costeiras da região de Larantuka cedo aderiram, pelo menos nominalmente, ao catolicismo isso não significou que tivessem renunciado às crenças e práticas culturais e sociais anteriores. Os relatos dominicanos testemunham o desagrado e decepção frequentes dos proselitistas católicos com as “recaídas” dos conversos em hábitos antigos, particularmente com a persistência da poliginia por parte dos chefes ou principais. Mau grado o seu descontentamento os dominicanos viam-se obrigados a tolerar estes e outros costumes uma vez que não dispunham de pessoal suficiente para impor uma observância estrita dos ensinamentos éticos e religiosos que pregavam. Mais tarde, no século XIX, os relatórios dos jesuitas holandeses repetem as mesmas preocupações.

O mesmo se verificava no domínio das relações político-económicas. A ausência de autoridades oficiais civis ou militares (a presença de capitães nomeados pelo vice-rei era episódica), os fracos recursos orçamentais, a pequena dimensão do estabelecimento e a sua marginalidade geográfica em relação a Goa ou a Macau não foram nunca de molde a alcançar uma posição de supremacia. Quando mais tarde o estabelecimento é reforçado com as vagas de refugiados de Malaca e Macáçar não é a glória ou a hegemonia da coroa portuguesa que se busca mas o proveito particular dos mercadores livres que deliberadamente operavam à margem do império.

Durante os séculos dezasseis e dezassete os *moradores* e missionários portugueses mantiveram com os lamaholot sujeitos ao reino de Larantuka uma convivência essencialmente pacífica, baseada em relações de interdependência: os portugueses

dependendo dos locais para obter terras para se fixarem, portos de abrigo acessíveis para funcionarem como entrepostos mercantis, mantimentos para a sua alimentação, mão-de-obra e aliados na luta contra o inimigo (os muçulmanos asiáticos e soloreses da liga *watan lema* e a Companhia Neerlandesa das Índias Orientais). Os lamaholot *demon lewo pulo* mobilizando os conhecimentos tecnológicos dos “portugueses” para satisfazer as suas ambições territoriais e políticas.

Como vimos (cf. Capítulo 8), no final do século XVII o Estado da Índia fez pela primeira vez menção de reclamar directamente a jurisdição e a supremacia na área enviando para o estabelecimento de Larantuka representantes da coroa com a patente de governador. O acto foi interpretado localmente como uma ameaça à soberania do reino de Larantuka e como tal liminarmente repudiado. Pouco depois (em 1702) o centro de influência português (governo e missão) seria transferido para Timor.

Este episódio dá conta de que, em contraste com os capitães e governadores nomeados e enviados pelo Estado da Índia, os portugueses da terra eram vistos pelo *raja* e povo de Larantuka menos como um poder exógeno do que como um dos parceiros locais. Põe, além disso, em evidência a resiliência e a capacidade do *kerajaan* Larantuka em gerir as influências exteriores de acordo com os seus próprios interesses: acolhendo, incorporando e reinterpretando elementos estranhos (missionários, imigrantes, ideologias religiosas) ou rejeitando e excluindo forças e interferências indesejadas (designadamente a coroa portuguesa).

Os missionários e mercadores portugueses de Larantuka (aí fixados e nascidos) gozavam dum estatuto ambivalente: por um lado eram representantes dum império europeu que conquistara na Ásia uma posição de poder (económico-militar) e prestígio (nomeadamente religioso) e com o qual reactualizavam periodicamente as ligações através das carreiras da Índia e Macau que ali iam comerciar. Por outro lado, e enquanto comunidade concreta, estavam ligados às populações locais, eram agentes de episódica prosperidade económica (por via do comércio de cabotagem e ocasionalmente internacional) e não constituíam uma força hegemónica.

Em suma, a condição (geográfica-social-economicamente) periférica e a composição etnicamente heterogénea aliadas do estabelecimento português em Larantuka dotou-o de uma flexibilidade cultural que aliada ao quadro de sociabilidades interdependentes que marcou a

relação com os locais veio propiciar a sua progressiva integração e, finalmente, submersão nas sociedades lamaholot.⁸⁴⁶

Do convívio prolongado entre o estabelecimento português, fundado numa missão dominicana e povoado por uma diáspora de *casados-moradores* lusoasiáticos e cristãos asiáticos, e os indígenas lamaholot das aldeias nucleares do *Kerajaan Demon Lewo Pulo* nasceu uma cultura e população híbridas feitas do cruzamento, mistura e recriação de objectos, ideias e pessoas de diversas origens étnicas e linguísticas que hoje se autodenomina *orang nagi*.⁸⁴⁷

Mas se, por um lado, tal processo de apropriação e influência mútua entre elementos endógenos e exógenos veio criar realidades biológicas, sociais e culturais diferentes das matrizes que as fundaram, por outro lado, na memória e representações colectivas essas origens específicas e distintas mantêm-se significantes enquanto operadores simbólicos de classificação e diferenciação no contexto das hierarquias internas do *kerajaan* larantuka, onde os *Ilé jadi* “filhos da montanha” mantiveram um estatuto de precedência cerimonial face aos (descendentes dos) *Sina Jawa* (ou *Sina Jawa Malaca*), que vieram de fora.

A emergência desta “nova identidade” de Larantuka (Dias 2002)⁸⁴⁸ pode ser entendida através do conceito de “étnogénese” no sentido que recentemente lhe deu João Leal, ou seja como um “conjunto de processos heterogêneos de emergência e transformação histórica de identidades etno-culturais” (2013: 209).⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Neste sentido, a diáspora portuguesa que se instala e permanece em Larantuka, em parte no seguimento da queda das praças-fortes do império do oriente, ilustra a asserção de B.Anderson de que “sob as circunstâncias certas europeus podem ser suavemente absorvidos pelas culturas não-europeias” (1991 [1983]: 189, nota 3).

⁸⁴⁷ A emergência de tais formações híbridas não se confina à área de Flores oriental. Num trabalho recente sobre o motivo do *stranger king* que Sahlins documentara e sistematizara para o contexto das ilhas Fiji no Pacífico Sul (1985) Douglas Lewis examina a etnografia da região alargada do arquipélago da Sunda Menor e do domínio específico do reino de Sikka em Flores centro-oriental (sobre o qual tem produzido inúmeros estudos desde os anos 1970). Este antropólogo conclui que aí a distribuição de mitos e tradições referentes a reis de origem estrangeira coincide com as áreas de influência portuguesa, mais especificamente mestiça. Esclarece ainda que “um dos temas que define o stranger-king é a chegada por mar de estranhos que casam com autóctones dando origem a descendentes mistos que são incorporados na sociedade como chefes” (2010: 212). Em Larantuka há também um *stranger king*, o *raja ama kelen*. Os seus antepassados não eram portugueses de Malaca mas eram igualmente, estranhos, imigrantes, vindos da ilha desaparecida de Keroko-Puken em tempos situada a leste de Flores. Embora não se tenham tornado reis em Larantuka os mestiços luso-asiáticos tornaram-se clãs principais na composição das aldeias nucleares do reino, aí ocupando cargos de chefia.]

⁸⁴⁸ Neste artigo Jill Dias analisa a formação de novos grupos culturais como resultado da articulação entre as sociedades angolanas a presença portuguesa e a economia internacional (2002: 293-320).

⁸⁴⁹ João Leal localiza o conceito de étnogénese na confluência das teorias sobre a etnicidade e a sociologia das migrações. No artigo em questão Leal enfatiza a necessidade de “resgatar a dimensão histórica da etnicidade em contextos migratórios” (2013: 208-209).

Entre os traços que hoje distinguem esta cultura mesclada nascida nas aldeias costeiras do núcleo central do reino de Larantuka sobressaem a língua e a religião. O uso do português, e não do lamahot, como língua de evangelização contribuiu para a sua preservação como veículo de comunicação com o sagrado, contudo na comunicação quotidiana as características multiétnicas e mercantis do estabelecimento português estimularam o uso do malaio como língua veicular o qual foi dando lugar a uma variante local influenciada pelo português e pelo lamahot local (Yengoyan 1995, Steinhauer 1991).

O catolicismo dos nagi constitui outro factor de distinção. Quer no *interface* com os grupos lamahot islâmicos de Adonara e Solor, com os quais mantêm uma longa história de antinomia complementar (antes sob a forma da oposição *demon-padji*); quer em relação às outras cristandades indonésias (locais, regionais, e nacionais) com que compartilham a mesma afiliação religiosa num país de maioria islâmica mas de que diferem pela anterioridade da sua evangelização (“antiguidade” valorizada como “precedência” espiritual) e pela raiz portuguesa das suas tradições católicas que contrastam com as introduzidas em épocas mais recentes (pela igreja holandesa e, depois, indonésia). Distinção ainda face à comunidade católica mundial pela particularidade cultural da sua religiosidade popular.

Mas se as especificidades culturais dos nagi remontam à particularidade da sua história pré-colonial, a sua consolidação e desenvolvimento foram urdidos pelo tempo, acontecimentos, processos, e dinâmicas que ocorreram a partir de então; as forças em jogo em cada um dos períodos do passado mais recente de Larantuka induziram alterações e permanências, ênfases e nuanceamentos, num ou noutro sentido, das características distintivas dos nagi. Muito embora a documentação e análise desses processos extravase os limites impostos ao presente trabalho foi possível divisar alguns desenvolvimentos ainda que de modo esquemático e preliminar. Assim:

Durante o século e meio que se segue à transferência do centro de influência portuguesa para Timor (1702-1859), a rarefacção dos contactos entre os habitantes de Larantuka e os europeus (entre eles os missionários) levou a confraria do rosário, que havia sido fundada pelos dominicanos, a assumir um papel e importância até aí sem precedentes na manutenção da fé católica, o que concorreu para a “naturalização” e heterodoxia de cultos e devoções.

No século seguinte, o do período colonial neerlandês (1859-1949), a chegada das missões holandesas vem consolidar o uso do malaio como língua de instrução laica e religiosa contribuindo (a par da ausência de falantes da língua lusa) para a subalternização do

português que passa a estar confinado a nichos devocionais particulares. Esta é também, como vimos no capítulo anterior, uma época de tensões entre os interesses divergentes das forças em presença; não apenas entre as autoridades tradicionais do *kerajaan* e a nova ordem colonial como entre a igreja católica e a administração civil (cujos agentes eram na maioria protestantes) e entre a irmandade local (em que se incluía o *raja*) e o clero holandês. A disparidade entre estas duas últimas entidades quanto à concepção e prática do catolicismo teve particular influência na configuração de dois universos religiosos paralelos de *praxis* religiosa: por um lado, o catolicismo popular e sincrético produzido no espaço clânico dos *tori* e capelas e no culto dos santos patronos e da Virgem Maria e domínio por excelência da Confreria Renya Rosari e, por outro lado, o catolicismo ortodoxo e canónico das autoridades eclesiásticas, ancorado na liturgia da igreja e apoiado nas instituições paroquiais.

Por fim, nos últimos sessenta e quatro anos da história de Larantuka, enquanto parte integrante da República da Indonésia nascida com a descolonização, há a realçar dois fenómenos interligados e responsáveis por desenvolvimentos agora em curso cujas incidências estão ainda por avaliar. Um deles a lei de autonomia regional instituída na sequência da queda do regime de Suharto (em 1998), estabelecendo que o orçamento de cada província passasse a provir dos seus próprios recursos e não do governo central.⁸⁵⁰ Tal medida tem compelido a maioria das regiões pobres, caso da província de *Nusa Tenggara Timur* onde se incluem as ilhas de Flores e Solor, a converter os seus principais recursos (a paisagem natural exuberante e as particularidades culturais) em fontes de rendimento através da sua promoção e mercantilização turística. No quadro desta competição interregional por uma visibilidade e projecção a nível global Larantuka tem procurado perfilar-se como uma especificidade no seio da província e da nação através da emblematização da sua identidade religiosa. As festividades públicas do calendário litúrgico, sobretudo as celebrações pascais, têm-se mostrado particularmente aptas a servir o propósito de capitalização da cultura. A sua centralidade na religiosidade *nagi* e a dimensão performativa baseada no legado de origem portuguesa-dominicana, designadamente o português das orações e cânticos entoados, a Confreria Renya Rosari, as estátuas de Maria e as devoções de que são alvo, a procissão de sexta-feira, faz destas tradições rituais os mais importantes símbolos de exclusividade cultural. Nessa medida - e adoptando pela sua pertinência no caso vertente, a perspectiva de

⁸⁵⁰ Para uma análise crítica, na perspectiva da antropologia, da legislação emitida em 1999 (revista em 2004) com vista à reforma administrativa do território indonésio e da sua implementação no terreno ver o volume colectivo coordenado por C. Holtzappel & M. Ramsted (2009).

João Leal no artigo acima referido - as cerimónias do catolicismo tradicional dos nagi contituem-se não só como um espaço de inscrição do seu passado e presente distintivos mas, sobretudo, como um lugar e processo “estratégicos e activos na construção dessa distinção identitária” (2013: 213-216).⁸⁵¹

Uma alteridade cultural que, muito embora seja exibida e simbolizada por meio dum património de origem parcialmente portuguesa, longe de significar que os nagi se assumem como portugueses exprime, com efeito, o contrário: que os portugueses se tornaram nagi; foi a incorporação de imigrantes *Sina Jawa Malaca* e da religião trazida pelos dominicanos e mercadores portugueses no *kerajaan* dos *Ilé jadi* de Larantuka que nasceram os *orang nagi*.

Se nas tradições orais que articulam a história do reino com as festividades contemporâneas do catolicismo popular a fundação e unificação do *kerajaan demon lewo pulo* (de Larantuka) é reconhecidamente anterior à vinda dos portugueses, a sua reconstituição posterior como reino e povo católicos, e a génese de uma identidade especificamente nagi está-lhes indissociavelmente ligada. Nessa medida os missionários e os *casados- moradores* do estabelecimento português de Flores oriental figuram na memória colectiva local como antepassados. Não no sentido concreto de progenitores genealógicos, mas enquanto uma das fontes, uma das origens, da sociedade e da cultura nagi.

⁸⁵¹ Leal vai mais longe propondo uma abordagem performartiva do ritual visto “não como meramente reiterativo mas como criativo de colectivos, étnicos ou outros” (*op.cit.*: 217).

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias não publicadas

Arquivo Histórico Ultramarino

1ª Secção – Conselho Ultramarino

Índia (Cx. 25, D.116, Cx. 26, D. 96, Cx. 26-A, D.168, Cx. 29, D. 149)

Macau (Cx. 1, D. 53, Cx. 2, D. 31)

Timor, AHU_ACL_CU_ 083

Cx.1, D.3, Cx.1, D.4, Cx.1, D.6, Cx.1, D.7, Cx.1, D.8, Cx.1, D.9, Cx.1, D.10, Cx.1, D.13, Cx.1, D.15, Cx.1, D.18, Cx.1, D.27, Cx.3, D.109.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Chancelaria D. Fipile III (Livros das doações comuns - livro 23)

Documentos remetidos da Índia (livro 28- Nº 36, livro 32- Nº 28, livro 36- Nº 198, livro 37- Nº 168, livro 48- Nº 152, livro 53- Nº 13, livro 55- Nº 12, livro 56 - Nº58, livro 57- Nº 105, livro 57- Nº 167, livro 57- Nº168, livro 57- Nº 169, livro 57- Nº171, livro 57- Nº 172, livro 57- Nº174, livro 58- s.Nº- fls 70-71, livro 60 - Nº11).

Biblioteca da Ajuda

Códices (29- VI-31, 51-V-49, 51-VI-19-Miscelânea 23- Nº 34, 51-VII-24, 51-VII-25, 51-VII-26, 51-VII-27)

Biblioteca Nacional de Lisboa

Fundo geral - códices (99, 159-160, 161, 162, 179, 723, 848).

Nationaal Archief

NL-HaNA, VOC, 1.04.02, números de inventário: 853, 854, 858, 859, 862, 863, 866, 867, 869, 870, 871, 875, 878, 883, 886, 887, 892-2, 893-1, 893-2, 905, 907, 909, 911-1, 911-2, 914, 917, 919, 920, 921, 923, 925, 926, 929, 931, 932, 937, 938, 1057, 1064, 1080, 1083,

1088, 1094, 1098, 1127, 1141, 1142, 1166, 1167, 1180, 1187, 1193, 1200, 1205, 1209, 1216, 1217, 1229, 1236, 1240, 1246, 1267, 1271, 1281, 1287, 1294, 1301, 1311, 1312, 1319, 1320, 1327, 1335, 1338, 1346, 1347, 1358, 1359, 1367, 1368, 1375, 1376, 1385, 1414, 1426, 1428, 1437, 1452, 1453, 1460, 1461, 1481, 1497, 1513, 1516, 1531, 1535, 1553, 1566, 1568, 1579, 1595, 1609, 1623, 1637, 1648, 1663.

NL-HaNA, Memories van Overgave, 2.10.39, número de inventário: 1296, 1298

NL-HaNA, Roux, le, 2.21.097.02, inv.nr. 7

NL-HaNA, BuZa / Ratificaties, 2.05.02, inv.nr. 215

Arquivos da Societas Verbi Divini (em Microfilm no KITLV)

LAAN, Petrus,(compilador), 1962-1968, *Larantuka 1860-1918; drie jaren missie-werk door twee wereldheren, 1863-1879; Missiewerk door de Jezuiten 1879-1918*. 9 Vols (policopiado).

Fontes primárias publicadas, Compilações e Estudos com publicação de Fontes

BARBOSA Duarte, 1946 [1516], *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

BIERMANN, B. (OP), 1958, “Frei Luis de Andrada und die Solor mission” , *Zeitschrift für Missionswissenschaft-und Religionswissenschaft*, 43 (3/4): 176-187, 261-274.

BOCARRO, António,1992[1635], *O Livro das Plantas de Todas as Fortalezas,Cidades e Povoações do estado da índia Oriental,Estudo e Índice*, edição de Isabel Cid, 3 Vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

BONTEKOE,W.I., 1648, “Avontuerlijke reyse” in *Journael of te Gedenckwaerdighe beschrijvinghe van de Oost-Indische reyse van Bontekoe van Hoorn*. Hoorn: Ian Iansz. Deutel.

BOXER, Charles,1967, *Francisco Vieira de Figueiredo, portuguese adventurer in South East Asia, 1624-1667*, VKI 52. Haia: Martinus Nijhoff.

BADAN PUSAT STATISTIK, 1996, 2000 e 2009, *Flores Timur Dalam Angka* Badan Pusat. Larantuka: Kabupaten Flores Timur, a partir do ano 2000 disponíveis em <<http://www.ntt-academia.org/>> (último acesso em 03/2013).

CÁCEGAS, Frei luis de, e (reformada por) Frei Luis de SOUSA , 1866 [1623, 1662, 1678], *Terceira parte da História de S. Domingos, particular do reino e conquistas de Portugal*, Livro 4. Lisboa: Typografia do Panorama.

CASTRO, Afonso de, 1867, *As Possessões Portuguesas da Oceania*. Lisboa: Imprensa Nacional.

CATARINA, Frei Lucas de,1866 [1733], *Quarta parte da História de S. Domingos, particular do reino e conquistas de Portugal*, Livro 4. Lisboa: Typografia do Panorama.

CHIJIS, J.A. van der, e J.H. HEERES (eds.), 1887-1931, *Daghregisters gehouden op het casteel Batavia, 1624-1682*, 31 Vols. Batavia-Haia.

COLENBRANDER, H.T., e W. Ph. COOLHAAS (eds.), 1919-1953, *Jan Pieterszen Coen: bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indië*, 7 Vols. Haia.

CONFRERIA RENYA ROSARI LARANTUKA e Mgr. Darius NGGAWA (SVD), 1997, *Peraturan Umum Confreria Renya Rosari Larantuka* [Estatutos da Confreria Renya Rosari de Larantuka]. Larantuka.

COOLHAAS, W. Ph., J.H. van GOOR, e J. E. SCHOONVELD-OOSTERLING (eds.), 1960-1997, *Generale Missiven van Gouverneur-Generaal en Raden aan Heeren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, 10 Vols. Haia.

CORTESÃO, Armando, 1978, *A Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis.

CRUZ, Frei Gaspar da, 1997 [1569-1570], *Tratado das Coisas da China* (Introdução, modernização do texto e notas de R. M. Loureiro). Lisboa: Edições Cotovia (Série Ultramarina) / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

DIÁRIO DO GOVERNO, 1850-1900, Lisboa: Imprensa Nacional.

DAMPIER, W., 1906 [1717], *Dampier's Voyages* 2 Vols. London: Johon.

HEERES, J.E., e F.W. STAPEL (eds.), 1907-1955, *Corpus Diplomaticum Neerlandico-Indicum. Verzameling van politieke contracten en verdere verdragen door de Nederlanders in het Oosten gesloten*, 6 Vols. Haia.

HEURNIUS, J., 1638, “Schrittelyck Rapport gedaen door den predikant Justus Heurnius, aagaende de gelegentheijt van't eijlandt Ende, tot het voortplanten van de christelijcke religie”, publicado por P.A. LEUPE, 1855, *BKI* 3. Haia: Martinus Nijhoff, pp. 250-54.

JACOBS, Hubert (ed.), 1974-1984, *Documenta Malucensia*, 3 Vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

JACOBS, Hubert (ed.), 1988, *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

JONGE, J.K.J. de, M.L. van DEVENTER, e L.W.G. de ROO (eds.), 1862-1909, *De Opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indië*, 13 + 2 Volumes (1595-1610), Haia-Amesterdão.

LEITÃO, Humberto, 1948, *Os Portugueses em Solor e Timor, 1515 a 1702*. Lisboa: Tipografia da Liga dos combatentes da Grande Guerra.

LEUPE, P.A., 1859, *Stukken betrekkelijk het beleg en de verovering van Malakka op de Portugezen in 1640-1641: benevens het rapport van de kommissaris Schouten over den verleden en tegenwoordigen toestand dier stad- uit de papieren der voormalige Oost-Indische Compagnie* (Overgedrukt uit de Berigten van het Historisch Genootschap te Utrecht, 2ª série, 2 Vols, primeira parte). Utrecht.

LIGTVOET, Albertus (transcrição e tradução), 1880, *Transcriptie van de Lontara 'Bilang of het Dagboek der vorsten van Gowa en Tello*, BKI 28: 1- 259p.

LOUREIRO, Rui (coordenação), 1995, *Onde Nasce o Sândalo: os Portugueses em Timor Nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

MATOS, Artur Teodoro de, 1974, *Timor Português: 1515-1769, contribuição para a sua história*. Lisboa: Faculdade de letras da Universidade de Lisboa/Instituto Histórico Infante D.Henrique.

MORAIS, A. Faria de, 1934, *Subsídios para a História de Timor*. Bastorá: Tipografia Rangel.

MORAIS, A. Faria de, 1944, *Solor e Timor*, Lisboa: Agência Geral das Colónias.

PIGAFETTA, Antonio, *Magellan's voyage Around the world*, edição de J.A. Robertson, 1906 [1800], edição fac-similada, 2 Vols. Cleveland, E.U.: The Arthur H. Clark Company.

REGO, António da Silva (ed.), 1947-1958, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Índia*, 12 Vols. Lisboa: Agência Geral das Colónias (Vols. 1 a 5), e Agência Geral do Ultramar (Vols. 6 a 12).

RIVARA, Joaquim H. C. (ed.), 1851-77, *Archivo Portuguez Oriental*, fascículo 5º, terceira parte. Nova-Goa: Imprensa Nacional.

SÁ, Artur Basílio de (ed.), 1954-1988, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia*, 6 Vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar (Vols. 1 a 5), Instituto de Investigação Científica Tropical (Vol. 6).

SANTOS, Frei João dos, 1999 [1609] *Etiópia Oriental e Vária História das Cousas Notáveis do Oriente* (Introdução de Manuel Lobato, coordenação e fixação do texto por Maria do Carmo Guerreiro Vieira). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

SCHOUTEN, Wouter, 1676, *Aanmerckelijke Voyagie gedaan door Wouter Schouten naar Oost-Indien*. Amesterdão.

SILVEIRA, Luis (ed.), 1991, *Livro das plantas, das fortalezas, cidades e povoações do Esatdo da Índia Oriental, cõas de mostrações do maritimo, dos reinos e províncias donde estão cituadas e outros portos pricipaeis daquellas partes*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical

STEENBRINK, Karel, 2003, *Catholics in Indonesia, 1808-1903: A documented history*, Vol. 1, VKI 196. Leiden: KITLV.

TIELE, P.A. e J.E.HEERES, 1886-1895, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel*, 3 Vols. Haia.

TOURISM OFFICE OF EAST FLORES, 2001, *Indonesia, East Nusa Tenggara, East Flores: The Tourism Object Profile*. Larantuka: Tourism Office.

VALENTIJN, F., 1724-1726, *Oud en Nieuw Oost-Indiën*, 5 partes em 6 Vols. Amesterdão-Leiden.

VASCONCELOS, Frazão de, 1937, *Timor, subsídios históricos* (Coleção Pelo Império 41). Lisboa: Agência Geral das Colónias.

WICKY, J. (ed.), 1948-1988, *Documenta Indica* 18 Vols. Roma: Monumenta Historica Societatis.

Bibliografia

ABRANTES, Maria Luisa (responsável), Miguel Rui INFANTE, e José Sintra MARTINHEIRA (coord.), 2000, *Catálogo da Série Timor do Conselho Ultramarino*. Lisboa: MCT-IICT, Arquivo Histórico Ultramarino.

ABDURACHMAN, Paramita R., 1975, “Portuguese presence in Jakarta”, *Tahun Ke-II*, 1: 89-101.

ABDURACHMAN, Paramita R., 1983, “Ata Kiwan, Casados and Tupassi, Portuguese settlements and Christian communities in Solor and Flores (1536-1630)”, *Masyarakat Indonesia* 1: 83-117.

ABDURACHMAN, Paramita R., 2008, *Bunga Angin Portugis di Nusantara: Jejak-Jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press/Associação Amizade e Cooperação Indonesia-Portugal/Yayasan Obor Indonesia.

ABU TALIB AHMAD e TAN LIOK EE (eds.), 2003, *New Terrains in Southeast Asia History*, (Southeast Asian Series No 107). Athens, Ohio: Ohio University Press. Singapore: Singapore University Press.

AIKOLI, Arnaldus J. Fernandez, 1995, *Semana Santa*. Larantuka: edição de autor.

AIKOLI, Arnaldus J. Fernandez, 1998, *Devosi tradisional di Nagi*. Larantuka: edição de autor.

ALBUQUERQUE, Luis de, António L. FERRONHA, João da S. HORTA, e Rui LOUREIRO, 1991, *O confronto do Olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*, Lisboa: editorial Caminho.

ALDERWERELT, J. de R. van, 1904, “Aantekeningen over Timor en Onderhoorigheden (1668-1809) met een toelichting”, *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- En Volkenkunde*, (XLVII): 195-226.

ANDAYA, Barbara Watson, 2006, *The Flaming Womb: repositioning women in early modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

ANDAYA, Leonard, 1978, Treaty conceptions and misconceptions: a case study from South Sulawesi”, *BKI* 134: 275-295.

ANDAYA, Leonard, 1981 *The Heritage of Arung Palakka: a history of South Sulawesi (Celebes) in the seventeenth century*, VKI 91. Haia: Martinus Nijhoff.

ANDAYA, Leonard, 1993, *The world of Maluku; Eastern Indonesia in the early modern period*. Honolulu: University of Hawaii Press.

ANDAYA, Leonard, 2001, “Perceptions and interpretations of the encounter between Europeans and Moluccans in the early modern period “ (cadernos do CEPESA). Lisboa: Centro Português Estudos Sudeste Asiático.

ANDERSON, Benedict, 1991 [1983], *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of Nationalism*. Londres, Nova Iorque: Verso.

ANÓNIMO, 1840, ”Memória sobre as ilhas de Solor e Timor”, *Annaes Marítimos e Coloniais* Vols. 1 e 2: 39-73.

ARNDT, Paul (SVD), 1938, ”Demon und Padzi, die feindlichen Bruder des Solor-Archipels”, *Anthropos* 33: 1-58.

ASSELBERGS, Pastoor A., 1902, “Geschiedkundige bijzonderheden over den Solor- en Timor archipel - R.K.Missie te Larantoea (1613-1620)”, *Bijdragen St. Claverbond* (3): 52-73, (4): 51-67.

ASSELBERGS, Pastoor A., 1903, “Martelaren uit onzen Oost-Indische Arhipel”, *Bijdragen St. Claverbond* (4): 60-68.

BARLOW, Colin e Ria GONDOWARSITO, 2007, *Socio-Economic Conditions and Poverty Alleviation in Nusa Tenggara Timur*. Canberra: Australian National University, Departament of Political and Social Change, Research School of Pacific and Asian Studies e Nusatenggara Association, Canberra & Kupang.

BARNES, Robert H., 1972, “Solorese”, em F.M. LeBar, (ed.) *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies: section 2: Java, Lesser Sunda, and Celebes*, New Haven: Human Relations Area Files, 75-100.

BARNES, Robert H., 1974, *Kédang: a study of the collective thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon.

BARNES, Robert H., 1980, “Marriage, Exchange and the Meaning of Corporations in Eastern Indonesia” em John L. Comaroff (ed.) *The Meaning of Marriage Payments*. London: Academic Press, 93-123.

BARNES, Robert H., 1987, “Avarice and iniquity at the Solor Fort”, *BKI* 143 (2/3): 208-236.

BARNES, Robert H., 1985, “The Leiden version of the comparative method in Southeast Asia”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)* Vol.16-2: 87-109.

BARNES, Robert H., 1988, "Moving and staying space in the Malay archipelago", *VKI* 131: 101-116.

BARNES, Robert H., Andrew GRAY e Benedict KINSBURY (eds.), 1993, *Indigenous Peoples of Asia* (Association for Asian Studies monograph 48). Ann Arbor E.U.: Association for Asian Studies.

BARNES, Robert.H., e Ruth BARNES, 1995, "Lamakera, Solor: Ethnohistory of a muslim whaling village of Eastern Indonesia", *Anthropos*, 90: 497-509.

BARNES, Robert H., 1996, *Sea hunters of indonesia: fishers and weavers of Lamalera*. Oxford: Clarendon Press Oxford: Clarendon Press.

BARNES, Robert H., 2001, "Alliance and warfare in an eastern indonesian principality-Kédang in the last half of the 19th century", in *BKI* 157-2, pp. 271-312.

BARNES, Robert H., 2005, "Hongi Hinga and its implications: a war of colonial consolidation in the Timor residence in 1904", *BKI* 161-1:1-39.

BASTOS, Cristiana, Miguel Vale de ALMEIDA, e Bela FELMAN-BIANCO (orgs.), 2004, *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

BAXTER, A.N. 1985, *Kristang-Malacca Creole Portuguese*, Canberra: Australian National University (Dissertação de doutoramento não publicada).

BAXTER, Alan, 1988, *Grammar of Kristang: Malacca Creole Portuguese*, Pacific Linguistics, Series B-nº 95. Canberra: ANU/Departamento de Linguística, RSPacS.

BAXTER, Alan, 1996, "Portuguese and Creole Portuguese in the Pacific and Western Pacific rim", em Stephan Wurm, Peter Mühlhäusler e Darrell Tryon (eds.), 1996, *Atlas of Languages of intercultural communication in the Pacific, Asia, and the Americas*, Vol II.I, Berlim: Walter de Gruyter & Cª, 299-338.

BAXTER, Alan e Patrick de SILVA, 2004 *A Dictionary of Kristang (Malacca Creole Portuguese) with an English-Kristang Finderlist*. Canberra: Pacific Linguistics/Australian National University.

BECKERING, J.D.H., 1911, "Beschrijving der eilanden Adonara en Lomblem behoorende tot de Solor-groep", *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrikskundig Genootschap*, 2ª série, 28:107-202.

BELLWOOD, Peter, James FOX, e Darrel TRYON (eds.), 1995, *The Austronesians: Historical and comparative perspectives*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University.

BENDA, H., 1962, "The structure of South-East Asian history", *Journal of Southeast Asian History* 3 (1): 106-140.

BEDING, B. Michael e S. Indah Lestari BENDING, 1998, *Lensa Flores Timor*. Larantuka: Diterbikan Pemda TK.II FloTim e Mikhael Heren Leuweheq.

BIERMANN, B.M. (OP), 1924, “Die Alte Dominikanermission auf den Solorinseln”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft-und Religionswissenschaft* 14: 12-48.

BIRMINGHAM, David, 2010, “Prefácio”, em Philip Havik, Clara Saraiva, e José Alberto Tavim (orgs.), 2010, *Caminhos Cruzados em História e Antropologia: Ensaio em Homenagem a Jill Dias*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 19-22.

BORGES, M. do Carmo Mira, 1996, *Os Portugueses e o sultanato de Macassar no séc. XVII*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, tese de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (não publicada).

BOS, Paula, 2006 [2004], “Nagi music and community: belonging and displacement in Larantuka, Eastern Indonesia”, em Hae-Kyung Um (ed.), *Diasporas and Interculturalism in Asian Performing Arts: translating Traditions*. Reino Unido: Routledge, 144 – 159.

BOXER, Charles, 1947, *The Topasses of Timor*, Mededeling, Vol.73, Afdeling Volkenkunde No. 24, Koloniaal Instituut. Amsterdão: Indisch Instituut.

BOXER, Charles, 1958, “Portuguese and Dutch colonial rivalry, 1641-1661”, *Studia* 2: 7-36.

BOXER, Charles, 1990 [1965], *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800*. Londres: Penguin Books.

BOXER, Charles, 1967, *Francisco Vieira de Figueiredo, Portuguese adventurer in South East Asia (1624-1667)* VKI 52. Haia: Martinus Nijhoff.

BOXER, Charles, 1988 [1967], *Relações raciais no Império colonial português 1415-1825*. Porto: Edições Afrontamento.

BOXER, Charles, 1981 [1969], *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70.

BOXER, Charles, 1985, “Casados and Cabotagem in the Estado da Índia séculos XVI e XVII”, *Estudos de Cartografia Antiga* (Memórias 25). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical /Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

BOXER, Charles, 1990, (1968) *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação riente & Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau.

CARVALHO-BRANCO, João Diogo Alarcão de, 1987, *Ordem de S. Domingos e as origens de Timor*. Lisboa.

CÉLESTINO, Olinda, 1992, “Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire”, *L’Homme* 122-124, Avril-Déc., XXXII (2-3-4): 99-113.

CHAMBERT-LOIR, Henri e Anthony REID (eds.) 2002 *The potent dead: ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia* (ASAA Southeast Asia Publications Series), Honolulu: University of Hawai'i Press.

CINATTI, Rui Vaz Monteiro Gomes, 1950, *Esboço histórico do sândalo no Timor Português*. Lisboa.

CLIFFORD, James, 1988, *The predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University press.

COÉDÈS, G. 1964, "Some Problems in the ancient history of the Hinduized states of South-East Asia", *Journal of Southeast Asian History* 5 (2): 1-5.

COMAROFF, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

COMAROFF Jean, e John COMAROFF, 1992, *Ethnography and the Historical imagination*. Boulder, Colorado: Westview Press.

CONFRERIA RENYA ROSARI LARANTUKA, 1999 *Semana Santa Di Nagi: 400 Tahun* (1599-1999), Larantuka: Confreria Renya Rosari.

CONNERTON, Paul, 1993 [1989], *Como as Sociedades Recordam*. Lisboa: Celta editor.

COUVREUR, A.J.L., 1908, "Een dienstreis benoorden Larantoeke", *Tijdschrift voor Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 25 (1): 551-566.

DAM, Pieter van, 1931, "Solor en Timor", em F.W. Stapel (ed.), *Beschrijvinge van de Oostindische Compagnie - Tweede Boek*, Vol.1. Haia: Martinus Nijhoff, 255-259.

DAVIES, Charlotte A. 1999, *Reflexive Anthropology: a guide to researching selves and others*. Reino Unido: Routledge.

DAUS, Ronald, 1989, *Portuguese Eurasian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

DEKKER, Ton, John HELSLOOT, e Carla WIJERS (eds.), 2000, *Roots and Rituals: The Construction of ethnic identities*. Amesterdão: Het Spinhuis.

DIAS, Jill R., 1984-1987, "Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula de Angola portuguesa entre 1870 e 1930", *Revista Internacional de estudos Africanos* 2 (1984): 201-227, 3 (1985): 241-261, 6-7 (1987): 307-329.

DIAS, Jill R., 1995, "um contributo novecentista para a divulgação em Portugal do debate europeu sobre a raça: diferença das cores e configuração nos homens", *Ethnologia*: 103-121.

DIAS, Jill R., 1997, “Uma identidade ambígua: Kabulu Kambilu e os portugueses no século XIX”, em *Actas do Seminário ‘Encontros de Povos e Culturas em Angola’* (Luanda, Abril 1997). Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 13-55.

DIAS, Jill R., 2002, “Novas Identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico”, em Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Bela Felman-Bianco (orgs.), 2004, *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 293-320.

DIETRICH, Stefan, 1984, “Note on Galiyao and the early history of the Solor-Alor”, *BKI* 140 (2/3): 317-326.

DIETRICH, Stefan, 1989, *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1912)*. Hohenschaftlarn: Klaus Renner Verlag.

DIETRICH, Stefan, 1995, “Tjeritera Patijolo Arkian: struktur und variation in der grundungsmythe des Furstenhauses von Larantuk, Ostindonesien”, *Tribus* 44: 112-148.

DIETRICH, Stefan, 1998, “ ‘We don’t sell our daughters’: a report on money and marriage exchange in the township pf Larantuka (Flores, E. Indonesia)” em T. Schweizer e D.R. White (ed.) *Kinschip, networks and exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 234-244.

DIJCKMAN, H.P., 1997 [1871], “Een pater Jezuiet op Flores”, em Peter BOOMGAARD, Harry A. Poeze, e Gerard TERMORSHUIZEN (eds.) *God in Indië: Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw*. leiden: KITLV Press, 87-94.

DIRKZWAGER, Margaretha, 1982, *Working Bibliography of the Flores and Solor Islands* (não publicada),

EERDE, J.V. van, 1923, “Don Lorenzo II van Larantoeke”, *Onze Eeuw* 23: 73-113.

ERIKSON, Thomas Hylland, 1998 [1995], *Small Places, Large Issues: an introduction to Social and cultural Anthropology*. Londres: Pluto press.

FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other, How Anthropology makes its object*. Nova Iorque: Columbia University Press.

FERNANDEZ, F.K., 1984, *Hari Bae Di Larantuka*. Larantuka (edição de autor).

FERNANDEZ, Felix e Johan SUBAN TUKAN, 1997, *Ziarah Iman bersama: Ibu Maria Berdukacita; Semana Santa di Larantuka Flores Timur – NTT, Indonesia*. Jakarta: PT.Benza Noia e Yayasan Putera-Puteri Maria.

FLORES, jorge Manuel 2000, “Macau”, em A.H. de Oliveira Marques (Dir.), *História dos Portugueses No Extremo Oriente*, Vol. 1 (2). Lisboa: Fundação Oriente, 179-227.

FOX, James, 1971 “Rotinese Dynastic Genealogy, A: structure and event”, em T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture*. Londres: Tavistock Publications Ltd., 37-77.

FOX, James, 1976, "Standing in Time and Place: the structures of Rotinese historical narratives", *Papers of the Conference on Southeast Asian Perceptions of the Past*. Canberra: Australian National University, 1-20.

FOX, James, 1980a (ed.) *The Flow of Life: essays in eastern Indonesia*, Vols. 1-2. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press.

FOX, James, 1980b "The Movement of The Spirit in The Timor Area: Christian traditions and Ethnic Identities", em James Fox (ed.) *Indonesia The Making of a Culture*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, 235-246.

FOX, James, 1982, "The Great Lord rests at the centre: the paradox of powerlessness in European-Timorese relations", *Canberra Anthropology* Vol. 5 (2): 22-33.

FOX, James, (ed.), 1988 *To speak in pairs: essays on the ritual languages of Eastern Indonesia* (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 15. Cambridge: Cambridge University Press, 338p.

FOX, James, 1989, "Category and complement: binary ideologies and the organization of dualism in Eastern Indonesia", em David Maybury-Lewis e Uri Almagor (eds.), *The Attraction of the Opposites: thought and society in the dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 33-56.

FOX, James (ed.), 1993, *Inside Austronesian Houses: perspectives on domestic designs for living*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University.

FOX, James, 1995, "Austronesian societies and their transformations", em Peter Bellwood, James Fox, e Darrell Tryon (eds.), *The Austronesians: Historical and comparative perspectives*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, 214-228.

FOX, James, 1996 "Transformation of progenitor lines of origin: patterns of precedence in Eastern Indonesia" em J.J. Fox & C. Sather (eds.) *Origins, Ancestry and Alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, 130-153.

FOX, James, 1998, "Foreword: The linguistic context on Florenese Culture", *Antropologi Indonesia*, Vol. 22 (56): 1-12.

FOX James (ed.), 1999 [1998], *Religion and Ritual* (Indonesian Heritage 9). Singapore: Archipelago Press.

FOX, James e Dionísio Babo SOARES, 2000, *Out of ashes: destruction and reconstruction of East Timor*. Adelaide: Crawford House Publishing.

FRANÇA, António Pinto da, 1985 [1970], *Portuguese influence in Indonesia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

FREIRE, Francisco, 2013, “Portugal (ainda) nos confins saarianos: definições contemporâneas do encontro pré-colonial no sudoeste da Mauritânia”, em Maria Cardeira da Silva (coord.) *Castelos a Bombordo: Etnografias de Patrimónios Africanos e Memórias Portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, 174-193.

GAASTRA, Femme S., 1991, *De Geschiedenis van de VOC*. Zutphen: Walburg Pers.

GEERTZ, Clifford, 1988, *Works and Lives, the anthropologist as author*. Stanford, California: Stanford University Press.

GEERTZ, Clifford, 1993 [1973], *The Interpretation of Cultures*. Londres: Fontana Press.

GELDORP, T.W. (SJ), 1953, “Rond het ontstaan der Solor missie”, *Missiewerk* 32: 113-115.

GILROY, Paul, 1993, *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University press.

GOOR, J.van, 1994, *De Nederlandse Koloniën: Geschiedenis van de Nederlandse Expansie, 1600-1975*. Haia: Sdu uitgeverij.

GRAAF, H.J. de, 1961, “Aspects of Dutch historical writings on colonial activities in South East Asia with special reference to the indigenous people during the 16th and 17th centuries”, em D.G.E. HAAL (ed.) *Historians of South East Asia*. Londres: Oxford University Press: 213-224.

GRAHAM, Penelope, 1985, *Issues in Social Structure in Eastern Indonesia*. Universidade de Oxford, dissertação de Mestrado em Antropologia (não publicada).

GRAHAM, Penelope, 1991, *To Follow the Blood: the path of life in a domain of Eastern Flores, Indonesia*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, dissertação de Doutorado em Antropologia (não publicada).

GRAHAM, Penelope, 1993, “Appropriating the Virgin: icons of authority and relations of power in an eastern Indonesian setting”, ASA IV decennial conference on *The uses of Knowledge: global and local relations*, Oxford University (artigo não publicado).

GRAHAM, Penelope, 1996 “Enacting sovereignty: Sacrifice and the power of outsiders in Lewolema, Flores”, em Signe Howell (ed.), *For the Sake of our future: sacrificing in eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS (42), 148-175.

GRAHAM, Penelope, 1999, “Seas that unite, mountains that divide: language, identity and development in Flores” em *Antropologi Indonesia*, Vol. 23 (58): 71-81.

GRIMES, C. E., 1996, “Languages used in the domain of religion in Indonesia “, em A. Wurm, P. Mühlhäusler, e D. Tryon (eds.) *Atlas of Languages of intercultural communication*

in the Pacific, Asia, and the Americas, Vol 2.2. Texts (Trends in Linguistics, Documentation 13). Berlim e Boston: Walter de Gruyter.

GUNN, Geoffrey 1999, *Timor Loro Sae - 500 anos*. Lisboa: Livros do Oriente.

GUSS, David, 2000, *The Festive State: race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley e Los Angeles, California: University of California Press.

HAGA, A., 1882, “De Mardijkers van Timor” *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 27: 191-264.

HÄGERDAL, H. (ed.), 2009, *Responding to the West: Essays on Colonial Domination and Asian Agency*. Amsterdam: Amsterdam University Press (ICAS Publication Series).

HÄGERDAL, H., 2012, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and adaptation in early Colonial Timor, 1600-1800*, VKI 273. Leiden: KITLV Press.

HAGSPIEL, Bruno, (SVD), 1925, *Along the Mission Trail, II. In the Netherlands East Indies*. Techny, Illinois: Mission Press, SVD.

HALL, D.G.E., 1973, “The integrity of Southeast Asian History”, *Journal of Southeast Asian Studies* 4 (2): 159-168.

HALL, D.G.E., 1994 [1955], *A History of South-East Asia*. Londres: Macmillan Press.

HALL, D.G.E. (ed.), 1961, *Historians of South East Asia*. Londres: Oxford University Press.

HALL, Stuart (ed.), 1997, *Representation: Cultural representations and Signifying practices*. Thousands Oaks, E.U: publicações SAGE.

HAVIK, Philip, Clara SARAIVA, José alberto TAVIM (orgs.), 2010, *Caminhos Cruzados en História e Antropologia: Ensaio em Homenagem a Jill Dias*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

HEIJNEN, F.C., 1876a, *Het Rijk Larantoeka*. 's Hertogenbosch.

HEIJNEN, F.C., 1876b, *Het Christendom op het eilanden Flores*. 's Hertogenbosch.

HEIJNEN, F.C., 1876c, *Schetsen uit de Ned. Ind. Missie. De kerkelijke statien op Flores*. 's Hertogenbosch.

HEUKEN, Adolf (SJ), 2002, “Be my Witness to the Ends of the Earth”: *the Catholic Church in Indonesia before the 19th century*. Jakarta: Cipta Loka Caraka.

HEUKEN, Adolf (SJ), 2002, *The Earliest Portuguese Sources for the History of Jakarta*. Jakarta: Cipta Loka Caraka.

YULE, Sir Henry e Arthur Coke BURNELL, 1984 [1886], *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*. London: Macmillan.

HOBBSBAWM, Eric e Terence RANGER (eds.), 1992 [1985], *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOEREES, Joris e Wim HOOGBERGEN, 1984, "Oral History and archival data combined: the Removal of the Saramakan Granman Kofi Bosuman as an Epistemological Problem" *Communication & cognition* Vol. 17 (2/3): 245-289.

HOELTZAPPEL, Coen e RAMSTEDT Martin (eds.), 2009, *Decentralization and regional Autonomy in Indonesia: implementation and Challenges*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

HOFSTEEDE, W.M.F. (OFM), 1990 *Malacca Treasures in Larantuka*. Bandung: Lembaga Penelitian, Universitas Katolik Parahyangan, Jalan Merdeka Lembaga.

HOSKINS, Janet (ed.), 1996, *Headhunting and social imagination in Southeast Asia*. California: Stanford University press.

HOWELL, Signe , 1992, "Access to the ancestors: re-constructions of the past in a non-literate society" em Reidar Grønhaug e Gunnar Haaland (eds.), *The Ecology of choice and symbol: essays in honour of Fredrik Barth*, Bergen: Alma Mater Forlag, 1- 41.

HOWELL, Signe (ed.), 1996, *For the Sake of our future: sacrificing in eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS (42).

JONG, J.P.B. de Josselin de, 1977, "The Malay Archipelago as a field of Ethnological Study", in P.E. de Josselin de Jong (ed.) *Structural Anthropology in the Netherlands. A. Reader* (Translation Series 17). Haia: Martinus Nijhoff, 164-182.

JONG, P.E. de Josselin de, 1988, *Unity in Diversity: Indonesia as a field of Anthropological Study*, VKI 103. Dordrecht: Foris publications.

KEBAN, Yan Parinbala e Johan Suban TUKAN, *Doa dan Kidung Semana Santa*. Jakarta: Yayasan Putera-Puteri Maria.

KLEIAN, E.F., 1891, "Een Voetreis over het oostelijk deel van het eiland Flores", *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 34: 485-532.

KOHL, Karl- Heinz , 1996, "A union of opposites: the cosmological meaning of sacrifice in East Flores Lamaholot culture" in S. Howell (ed.) *For the Sake of our future: sacrificing in eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS (42), 133-147.

KORTLANG, Diederick, 2003, "Portuguese in Dutch Archives in Jakarta and in The Hague", comunicação apresentada na conferência *Peresmian, Pengkajian, Bahasa dan Budaya Portugis*. Jakarta: Universitas Katolik Indonesia Atma-Jaya (não publicada).

KUMANERING Threes, 1981 “Diglossia in Larantuka, Flores: A study about Language use and Language switching among the Larantuka Community”, *3th Konferensi Internasional Linguistik Austronesia Ketiga*. Denpasar, Bali, 1-11.

KUMANERING Threes, 1982,” Taal Indonesië in het meertalige Nusa Tenggara Oost”. Surakarta: Fakultas Sastra Budaya, Universitas Sebelas Maret, Masyarakat Linguistik Indonesia.

KLUPPEL, J.M., 1893, “De Solor-Eilanden”, *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, 20 (6^a série, Vol.3): 378-398.

LEAL, João, 2013, “Modos de Produção da Etnicidade: emigração, ritual, etnogénese” em Maria Cardeira da Silva (coord.), *As Lições de Jill Dias: Antropologia, História, África, Academia*. Lisboa (no prelo), 207-221.

LEITÃO, Francisco, 2013,”Existências e utilizações Contemporâneas da Casamansa “portuguesa”, em Maria Cardeira da Silva (coord.), *Castelos a Bombordo: Etnografias de Patrimónios Africanos e Memórias Portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, 235-249.

LEITÃO, Humberto, 1948, *Os Portugueses em Solor e Timor: 1515 a 1702*. Lisboa: Tipografia da Liga dos combatentes da G.Guerra.

LEWIS, E. Douglas, 1988a, *People of the Source: the social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*, VKI 135. Dordrecht: Foris publications.

LEWIS, E. Douglas, 1988b, “ Quest for the source, A: the ontogenesis of a creation myth of the Ata Tana 'Ai””, em James Fox (ed.) *To speak in pairs: essays on the ritual languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 246-281.

LEWIS, E. Douglas, 2009, “Precedence and hierarchy in the formation of the domain of Wai Brama and the Rajdom of Sikka”, em Michael Vischer (ed.), *Hierarchy and social differentiation in the Austronesian world* . Canberra: Australian National University E Press, <<http://epress.anu.edu.au>>, 133-165.

LEWIS, E. Douglas, 2010, *The Stranger-Kings of Sikka*. Leiden: KITLV Press.

LITAMAHAPUTTY, Betty, 1998, “Portuguese influence on Languages in Indonesia: Its rise and fall”, em M. Johanna Schouten (org.), *A Ásia do Sudeste: História, cultura e desenvolvimento*. Lisboa: Vega, 68-86.

LIM PUI HUEN, P., James H. MORRISON, e KWA CHONG GUAN (eds.), 1998, *Oral History in Southeast Asia: Theory and Method*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

LOBATO Manuel, 1999, *Política e Comércio dos portugueses na Insulíndia: Malaca e as Molucas de 1575-1605*. Lisboa: Instituto Português do Oriente.

LOBATO, Manuel, 1999, “Os portugueses em Malaca e na Ásia do Sueste”, *Revista Militar* (51), Nº1/99, Janeiro: 159-198.

LOBATO, Manuel, 2000, "Timor", em A.H. de Oliveira Marques (direcção), *História dos Descobrimentos Portugueses no Extremo Oriente* Vol. 1, Tomo 2. Lisboa: Fundação Oriente, 349-374.

LOWENTHAL, David, 1985, *The Past is a Foreign country*. Cambridge: Cambridge University press.

LOWENTHAL, David, 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University press.

LUTZ Nancy, 1998, "Bilingualism and linguistic politics in Adonara, East Flores", *Antropologi Indonesia*, (22) 56, 86-94.

MACGRAROR, I.A., 1961, "Some aspects of Portuguese historical writing of the 16th and 17th centuries on South east Asia", em D.G.E. Hall (ed.) *Historians of South East Asia*. Londres: Oxford University Press, 172-199.

McWILLIAM, Andrew, 1999, "From Lord of the earth to village head; adapting to the nation-state in West Timor". *BKI* 155-1: 121-144.

McWILLIAM, Andrew, 2002, *Paths of Origin, Gates of Liffe: a study of place and precedence in Southwest Timor*, VKI 202. Leiden: KILTV Press, 331p.

MAYBURY-LEWIS David, 1989, "Introduction: The quest for harmony", em David Maybury-Lewis e Uri Almagor, 1989, *The Attraction of the Opposites: thought and society in the dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1-18.

MAXWELL, R.J., 1981, "Textiles and tusks: some observations on the social dimensions of weaving in East Flores", em M. J. Kartomi (ed.), *Five essays on the Indonesian Arts, music, theatre, textiles, painting and literature* (AIA-CSEAS Winter Lecture Series). Clayton, Australia: Monash University Press, 43-62.

McINTYRE, Kenneth Gordon , 1977, *The Secret Discovery of Australia*. Londres: Souvenir Press.

MEILINK-ROELOFSZ, M.A.P., 1962, *Asian Trade and european influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*. Haia: Martinus Nijhoff.

MEILINK-ROELOFSZ, M.A.P., M.E. van Opstall, e G.J. Schutte (eds.), 1988, *Dutch Authers on Asian History: a selection of Dutch historiography on the VOC* (Translation series 22). Dordrecht: Foreis publications.

MEILINK-ROELOFSZ, M.A.P. (inventário), R. Raben e H. Spijkerman, H. (eds.), 1992, *Archieven van de Verenigde Oostindische Compagnie (1602-1795) - ARA, eerste afdleling*. Haia: Sdu Uitgeverij Koninginnegracht.

METCALF, Peter, 1991[1982], *A Borneo Journey into death: Berawan Eschatology from its rituals*. Ann Arbor: UMI books on Demand.

METZNER, J. K., 1982, *Agriculture and population pressure in Sikka, Isle of Flores* (Development Studies Centre monograph 28). Canberra: Australian National University.

MOLNAR, Andrea K., 2000, *Grandchildren of the Ga'e Ancestors: social organization and cosmology among the Hoga Sara of Flores*, VKI 185. Leiden: KITLV Press.

MONTEIRO, Joze Maria de Souza, 1850, *Diccionario Geographico das províncias e possessões portuguezas no Ultramar; em que se descrevem as ilhas, e pontos continentais que actualmente possui a coroa portuguesa, e que se dão muitas outras notícias dos habitantes, sua história, costumes, religião*. Lisboa: typographia Lisbonense.

NIEMEIJER, Hendrik E., 2000, "Political rivalry and early Dutch reformed missions in 17th century North-Sulawesi", em P.N. Holtrop e H. McLeod (eds.) *Missions and Missionaries*. Woodbridge: The Ecclesiastical History Society, The Boydell Press, 32- 49.

NORA, Pierre (ed.), 2010, *Rethinking France, Les Lieux des Mémoires- Histories and Memories*, Vol. 4. Chicago: University of Chicago Press.

NUNES, F.O.L., 1993, "D. Fr. Miguel Rangel e as problemáticas da missão do Oriente do seu tempo", em *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Vol. 2. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 149-216.

OLICK, J., V. VINITZKY-SEROUSI, e D. LEVY (eds.), 2011, *The Collective Memory Reader*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University press.

OLIVAL, Fernanda, Isabel C. PINA, Maria Cecília HENRIQUES, e Maria João V. BRANCO, Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 1999, *Guia de Fontes Portuguesas para a História da Ásia*, Vol. 1. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

OLIVEIRA, Luna de, 1949, *Timor na História de Portugal* Vol. 1. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

O'NEILL, Brian, 1997, "Tripla identidade dos portugueses de Malaca", *Oceanos* 32. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 63-83.

O'NEILL, Brian, 2003, "Patrimónios Sobrepostos: A Lusomania entre os Kristang de Malaca" em Manuel João Ramos (ed.) *A Matéria do Património: Memórias e Identidades*. Lisboa: Colibri-Antropológica Avulsa (2), 33-38.

PENTEADO, Pedro, 1995, "Confrarias Portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação", *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa* (2ª série), Tomo 7: 15-52.

PIGEAUD, Theodor G.T., 1994 (1938), *Javaans-Nederlands Wordenboek*. Leiden: KITLV Press.

PIGEAUD, Theodor G.T., 1960, *Java in the 14th century: a study in cultural history: the Nāgara-Kērtāgama by Rakawi, prapañca of Majapahit, 1365A.D.* (Translation Series KITLV). Haia: Martinus Nijhoff.

PIGEAUD, Theodor G.T., 1967, *Literature of Java*. Vol.1 (900-1900). Haia: Martinus Nijhoff.

PINA, Isabel C., Maria Leonor F. O. S. SANTOS, e Paulo LEME, Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 1999, *Guia de Fontes Portuguesas para a História da Ásia*, Vol. 2. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional Cada da Moeda.

PINA-CABRAL, João (dir.), 2008, “Outros Nomes, Histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português”, *Etnográfica*, Vol. 12 (1): 5-262.

REID, Anthony (ed.), 1983, *Slavery, Bondage and dependency in Southeast Asia*. Sta. Lucia: Queensland University Press.

ROCHA, Leopoldo, 1973, *As Confrarias de Goa (séculos XVI-XX): conspecto histórico-jurídico*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

REID, Anthony, 1988, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol.1. New Haven & Londres: Yale University Press.

REID, Anthony, 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol.2. New Haven & Londres: Yale University Press.

REID, Anthony, 1995, “Continuity and change in the austronesian transition to islam and Christianity”, em Peter Bellwood, James Fox, e David Tryon (eds.) *Austronesians, The: Historical and comparative perspectives*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, 314-331.

REID, Anthony, 2000, *Charting the shape of early modern Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

RIKLEFS, Merle C., 1993, *A History of modern Indonesia since c. 1300*. Londres: the Macmillian Press.

ROESSINGH, M.P.H. (comp.), 1982, *Sources of the history of Asia and Oceania in the Netherland, part 1: sources up to 1796s*. Unesco: International Council on Archives (Saur, K.G.).

ROEVER, Arend de, 1998, “The Partition of Timor: Historical background”, em Maria Johanna Schouten (org.), *A Ásia do Sudeste: História, cultura e desenvolvimento*. Lisboa: Vega, 45-55.

ROEVER, Arend de, 2002, *De Jach op Sandalhout: de VOC en de tweedeling van Timor in de 17de eeuw*. Zutphen: Walburg Pers.

ROEVER, Arend de, 2005, "The Warlords of Larantuka and the Timorese sandalwood trade", em Leonard Blussé, e Ernest van Veen (eds.), *Rivalry and Conflict: European Traders and Asian Trading Networks in the 16th and 17th centuries*. Leiden: CNWS, 219-231.

ROUFFAER, G.P., 1923-24a, "Chronologie der Dominikaner-Missie op Solor en Flores, vooral Poeloe Ende (ca.1556-1638)", *Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw* 8 (3-5 e 7-8): 204-222 e 256-260.

ROUFFAER, G.P., 1923-24 b "Naschrift over het oud-portugeesch fort op Poeloe Ende; en de dominikaner Solor-Flores Missie, 1561-1638" com B.C.C.M. van SUCHUTELN, "De ruïne van het oud-Portugeesche fort op Poeloe Ende (Zuid-Flores)", *Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw* 8 (3-5 e 7-8): 122-128, 141-148, e 79-122.

SÁ, Artur Basílio de, 1961, *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, Vol. 1, (Estudos de Ciências Políticas e Sociais 45). Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar-Centro de Estudos Políticos e Sociais.

SAHLINS, Marshall, 1985, *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

SANTOS, Isaú, *A Insulíndia no Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino -Instituto de Investigação Científica Tropical (não publicado).

SCHOUTEN, M. Johanna, 1996, "Introdução" em M. Johanna Schouten (org.), *A Ásia do Sudeste: História, cultura e desenvolvimento*. Lisboa: Vega, 9-16.

SCHOUTEN, M. Johanna, 1998, *Leadership and Social mobility in a Southeast Asian Society*, VKI 179. Leiden: KITLV Press.

SCHULTE-NORDHOLDT, H.G., 1971, *The Political System of the Atoni of Timor*. Haia: Martinus Neijhoff.

SILVA, Maria Cardeira da, 2012, "Castles abroad. Nations, Culture and Cosmopolitanisms in Africa Heritages sites of Portuguese Origin", em Regina Bendix, Aditya Eggert, e Arnika Peselmann (eds.), *Heritage Regimes and the State* (Göttingen Studies in Culture Property , Vol. 6). Göttingen: Universitätsverslag Göttingen, 61-78.

SILVA, Maria dos Anjos Cardeira da, 2010, "Sensibilidade e bom-senso na academia", em Philip Havik, Clara Saraiva, e José Alberto Tavim (orgs.), 2010, *Caminhos Cruzados en História e Antropologia: Ensaio em Homenagem a Jill Dias*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 29-34.

SILVA, Maria dos Anjos Cardeira da (coord.), 2013a, *Castelos a Bombordo: Etnografias de Patrimónios Africanos e Memórias Portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte.

SILVA, Maria dos Anjos Cardeira da (coord.), 2013b, *As Lições de Jill Dias: Antropologia, História, África, Academia*. Lisboa (no prelo).

SILVA REGO, Artur da, 1942, *Dialecto português de Malaca: apontamentos para o seu estudo*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

SLAMET-VELSINK, Ina E., 1995, *Emerging hierarchies; processes of stratification and early stat formation in the Indonesian archipelago: pre-history and the ethnographic present*, VKI 116. Leiden: KITLV Press.

SMAIL, John, 1961, "On the possibility of an autonomous history of modern Southeast Asia", *Journal of Southeast Asian History* 2(2): 72-102.

SOUSA, Ivo Carneiro e Richard Z. LEIRISSA (eds.), 2000, *Indonesia-Portugal: Five Hundred Years of Historical Relationship*. Lisboa: Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático.

STEWART, Charles, 2007, *Creolization: History, Ethnography, Theory*. California: Left Coast Press.

STOLER, Ann Laura, 2002, *Carnal Knowledge and Imperial Power, race and the intimate in colonial rule*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

STOLER, Ann Laura, 2010, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton, E.U.: Princeton University Press.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, 1993, *O Império Asiático português, 1500-1700, uma história política e económica*. Lisboa: Diefel.

SUCHUTELLEN, B.C.C.M. van, 1923-24, "De ruïne van het oud-Portugeesche fort op Poeloe Ende (Zuid-Flores), met Naschrift over het oud-portugeesch fort op Poeloe Ende; en de dominikaner Solor-Flores Missie, 1561-1638" de G.P. ROUFFAER, *Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw* 8 (3-5 e 7-8): 78-95, 121-128, 141-148.

SUSANTU, Budi (SJ), 1999 [1998], "Catholicism", em James J. Fox (ed.), *Religion and Ritual* (Indonesian Heritage 9). Singapore: Archipelago Press, 58-59.

TEIXEIRA, Manuel (SJ), 1974, *Macau e a sua Diocese, vol. X: Missões de Timor*. Macau: Tipografia da Missão do Padroado.

TEIXEIRA, Manuel (SJ), 1987, *Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511-1958)*, vols.1-2 (Malacca), Vol.3 (Singapore). Macau: Instituto Cultural de Macau.

THOMAZ, Luis Fiipe, 1994, *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Diefel.

TUKAN, Bernard, 1995, *Keluarga Larantuka: antara tradisi dan modernisasi*. Larantuka: Komisi Pastoral Keluarga Keuskupan Larantuka.

TUKAN, Johan Suban, 2001, *Orang Nagi-Larantuka, Flores Timur: Sebuah Dialog Budaya Hari ini*. Jakarta: Putra-putri Maria e PT. Tetrasa-Geosinido.

VANSINA, Jan, 1985, *Oral tradition as History*. Woodbridge: James Currey.

VATTER, Ernst, 1932, *Ata Kiwan: Unbekannte bergvolker im tropischen Holland*. Leipzig: Bibliographisches Institut.

VETH, P.J., 1855, “Het Eiland Flores”, *Tijdschrift voor Nederlandsche Indie* 17 (2): 153-184.

VILLIERS, J., 1985, “As Derradeiras do mundo: the dominican missions and the sandalwood trade in the lesser Sunda islands in the 16th/17th centuries”, em Luis de Albuquerque e Inácio Guerreiro (eds.), *II Seminário de História Indo-Portuguesa* (Estudos de Cartografia Antiga - Memórias 25). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical /Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 571-600.

VISSER, B.J.J., 1925, *Onder Portugeesch-Spaansche vlag: de katholieke missie van Indonesie, 1511-1605*. Amsterdam: de R.K. Boek-Central.

VISSER, B.J.J., 1934, *Onder de Compagnie: geschiedenis der katholieke missie van Nederlandsch-Indie, 1600-1800*. Batavia: Kolff.

VIOLA, M. Alice Marques, 2003, Larantuka, the *kerajaan* of Bunda Maria: popular Catholicism and Portugis influence”, comunicação apresentada na conferência *Peresmian, Pengkajian, Bahasa dan Budaya Portugis*. Jakarta: Universitas Katolik Indonesia Atma-Jaya (não publicada).

VIOLA, M. Alice Marques, 2013, “Presenças históricas portuguesas em Larantuka (Indonésia Oriental)”, em Maria Carneira da Silva (coord.), 2013b, *As Lições de Jill Dias: Antropologia, História, África, Academia*. Lisboa (no prelo), 65-74.

YENGOYAN, A., 1995, “Christianity and austronesian transformations: Church, polity, and culture in the philippines and the pacific”, em Peter Bellwood, James Fox, David Tryon (eds.), *The Austronesians: Historical and comparative perspectives*. Canberra: Department of Anthropology, Comparative Austronesian Project, Research School Pacific and Asian Studies, Australian National University, 332-345.

YULE Henry, e Arthur C. BURNELL, 1984 [1886], *Hobson- Jobson: A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases and of kindred terms*. Nova Deli: Munshiram Manoharlal publishers Pvt.

WEBB, P. R.A.F., 1986, *Palms and the Cross: socio-economic development in Nusentenggara* (Monograph 15). Australia: James Cook University of North Queensland-Centerfor Southeast Asian Studies.

WERTENBROEK, Mathieu, 1998, *Schetsen van Smaragd: tekeningen en dagboek van een tropenarts in de jonge Republiek Indonesië*. Nijmegen: Valkhof Pers.

WICHMANN, Arthur, 1891, “Bericht uber eine im jahre 1888-89 im auftrage der Nederlandischen Geographischen Gesellschaft ausgefuhrte reise nach dem Indischen Archipel”, *Tijdschrift van het Koninklijk Nerderlandsch Ardrikskundig Genootschap* (2a série) 8: 188-213.

WHITE, Hayden, 1987, *The Content of the form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore, E.U.: Johns Hopkins University press.

WOUDEN, F.A.E. van, 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. Haia: Martinus Nijhoff, KITLV: Translation Series 11.

WURM, Stephen A., Peter MÜHLHAÜSLER, e Darrel TRYON (eds.), 1996, *Atlas of Languages of intercultural communication in the Pacific, Asia, and the Americas*, Vol 2.2. Texts (Trends in Linguistics, Documentation 13), Berlin: Walter de Gruyter.

ZANDVLIET, Kees, 2002, *De Nederlandse Ontmoeting met Azië 1600-1950*. Zwolle: Rijksmuseum Amsterdam e Waanders Uitgevers Zwolle.

ÍNDICE DE MAPAS (ANEXO 1)

Mapa 1 - Localização de Flores na Ásia do Sudeste

Mapa 2 - O arquipélago da Sunda Menor e composição etnolinguística de Flores

Mapa 3 - Região de língua lamahlot

Mapa 4 - Localização do distrito de Flores Timor (FLOTIM) e da província de Nusa Tenggara Timur na Indonésia. Fonte: <http://www.tajage.com/Flores-Timur-2>

Mapa 5 - Composição administrativa (*kecamatan*) da cidade de Larantuka. Fonte: *Dinas Pekerjaan Umum Propinsi NTT* ('Serviços públicos da província NTT'), 2000.

Mapa 6 - Forte de Solor, manuscrito do século XVII (ca. 1603), em Diário de bordo do Gelderland- parte 2, NL-HaNA, VOC, 1.04.01, inv.nr. 136: 125v-126r.

Mapa 7 - Lugares de implantação católica e influência portuguesa antes de 1598. 1- Lohayong, 2-Lamakera, 3- Guno (Solor). 4-Lamahala, 5-Karma (Adonara). 6- Lewonama, 7- Larantuka, 8-Waibalun (Flores oriental), 9-Sikka, 10-Lela, 11-Paga, 12-Dondo (Flores centro-oriental), 13- Numba, 14- Curolalas, 15- Saraboro (Ende Menor), 16- Kewa (Flores central).

Mapa 8 - Mapa das ilhas da Pequena Sunda incluindo: ponta leste de Sumbawa, Flores (Floris ou Eynde), adonara, Solor, Pantar, Timor, Roti (Rotthé), Sumba (Sandelbosch); manuscrito do século XVII incluído no Atlas de Amsterdam, Vol. 2: 12, fac-simile em Grote atlas van de Oost-Indische Compagnie vol. 2: 296. Fonte: NL-HaNA _4.VEL_453.

Mapa 9 - Lugares de implantação católica e influência portuguesa em 1613. 1-Lewonama, 2- Larantuka, 3-LewoIngo (Flores oriental), 4-Karma, 5-Lewoko (Adonara), 6-Pamakayo, 7- Karawatung, 8-Lewolein (Solor), 9-Sika, 10-Paga (Flores centro-oriental), 11- Numba, 12- Saraboro (Ende Menor)

Mapa 10 - Territórios *demon* e *padji*

Mapa 11 - Planta do forte de Solor (cerca 1633) após o restauro dirigido por Frei Miguel Rangel. Fonte: L. Silveira 1991: 107. Ver a propósito desta imagem G.P.Rouffaer, 1923-24a: 219-220.

Mapa 12 - Desenho do forte Henricus na ilha de Solor (1656). Fonte: , manuscrito de 1656 incluído como ilustração na descrição do arquipélago feita por Arnold de Vlamingh van Outshoorn (NA VOC 1.04.02 inv.nr. 1217: 211-231). NL-HaNA _4.VEL_1289.

Mapa 13 - Desenho da montanha de Larantuka, residência principal dos portugueses na região de Solor e Timor. Fonte: manuscrito de 1656 incluído como ilustração na descrição do arquipélago feita por Arnold de Vlamingh van Outshoorn (NA VOC 1.04.02 inv.nr. 1217, fol. 211-231). NL-HaNA _4.VEL_1292

Mapa 14 - Mapa da região de Solor e Timor. Fonte: manuscrito de 1656 incluído como ilustração na descrição do arquipélago feita por Arnold de Vlamingh van Outshoorn (NA VOC 1.04.02 inv.nr. 1217, fol. 211-231). NL-HaNA _4.VEL_1288

Mapa 15 - Lugares de implantação católica e influência portuguesa em 1656. 1- Larantuka, 2-Konga (Flores oriental), 3-Lewoko (Adonara), 4-Pamakayo, 5-Karawatung, 6-Lewolein (Solor), 7- Krowe, 8- Sikka, 9-Paga (Flores centro-oriental), 10-Numba, 11-Saraboro (Flores central), 11-Lewoleba, 12-Lamalera (Lembata).

Mapa 16 - Localização dos estabelecimentos portugueses no século XVII: Larantuka, Konga (Flores) e Wureh (Adonara).

Mapa 17- Lugares de fixação de portugueses no centro do reino de Larantuka: Pante Besar, Larantuka, Kota Sau-Kota Rowido.

ÍNDICE DE QUADROS E DIAGRAMAS (ANEXO 2)

Quadro 1- Lugares de implantação católica e influência portuguesa

Quadro 2 - Composição da cristandade após a restauração de Frei Miguel Rangel

Quadro 3- Distribuição dos suku e aldeias no mengagi semana

Quadro 4 - nome das armidas e dos suku responsáveis conforme a ordem na procissão

Diagrama 1 - grupos de descendência do raja ama koten e do raja ama kelen de Larantuka. Fonte: Dietrich 1989: 54.

Diagrama 2 - linha dinástica dos raja ama koten demon lewo pulo (até 1962, quando o cargo foi destituído de poder efectivo). Fonte: família Dias Vieira de Godinho (2000), F. Fernandez 1984, F. Fernandez e J. Suban Tukan, 1997.

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS (ANEXO 3)

Foto 1 - A cidade de Larantuka no sopé da montanha Ili Mandiri (foto A. Viola 2000)

Foto 2 - Franciscus Belantaran de Rosari, *raja ama kelen*, e sua esposa Herónima Monteiro Belantaran de Rosari. (foto- A. Viola 2000)

Foto 3 - *Katuas adat* (BI ‘anciãos especialistas na tradição oral’) contam a história da fundação do reino de Larantuka e da conversão de Ola Ado Bala (foto- A. Viola 2000)

Foto 4 - D. Martinus Dias Vieira de Godinho, *raja ama koten* (foto- A. Viola 2000).

Foto 5 - Confreria Renya de Rosari de Larantuka (foto - A. Viola, 2001)

Foto 6 - *Mama Muji* na capela *Tuan Ma* (foto- A.Viola 2000)

Foto 7 - *Kapela Tuan Ma*. Fonte: < <http://www.tripwow.tripadvisor.com/>> (último acesso em 07/2013)

Foto 8 - Imagem de *Maria Alleluya* ou *Renya Rosari*. com o ceptro real (foto- A.Viola 2000)

Foto 9 - Imagem de *Tuan Ma*, *Mater Dolorosa* ou *Bunda Maria* (foto- A.Viola 2001)

Foto 10 - *Kapela Tuan Anak* (ou *Tuan Ana*). Fonte: < <http://www.tripwow.tripadvisor.com/>> (último acesso em 07/2013)

Foto 11 - Exterior do *tori Tuan Trewa* ((foto- A.Viola 2000)

Foto 12 - Interior do *tori Tuan Trewa* ((foto- A.Viola 2000)

Foto 13 - uma armida (foto- A.Viola 2001)

Foto 14 - Procissão por mar da *Kapela Tuan Menino* (Kota Rowido) a Pohon Sirih (foto- A.Viola 2001)

Foto 15 - Os quatro *lakademu* (foto- A.Viola 2001)

Foto 16 - Procissão de *Sesta Vera* (foto- A.Viola 2001)

Foto 17 - A confraria prepara-se para transportar a imagem da *Renya do Rosari* da *Kapela Tuan Ma* para a catedral (foto- A.Viola 2001)